الدكتور علي نوح

دكتوراه دولة في الفلسفة

محاضر في جامعتي حلب والبعث سابقاً

الإسماعيلية

بين خصومها وأنصارها



الإسماعيليّة
بين
خصومها وأنصارها

❖ الإسماعيلية بين خصومها وأنصارها

❖ دراسة

❖ الدكتور علي نوح

❖ الطبعة الأولى / ٢٠٠٠

❖ التحضير الطباعي والإخراج الفني : دار التوحيدي

❖ الناشر :



دار التوحيدي للنشر

سورية - حمص - ص. ب ٣١١٧ - هـ ٤٣١٩٦٣

الدكتور : علي نوح
دكتوراه دولة في الفلسفة
محاضر في جامعتي حلب والبعث سابقاً

الإسماعيلية

بين خصومها وأنصارها



إهداء

إلى أملي وحلمي المستقبلي المنشود - أولادي -

وهم :

- الأكثم .
- ديانا .
- الغيث .

المحتوى



تقديم/ استهلال:

رحلتي مع الإسماعيلية ليست بجديدة، وإنما سبق لي بدء الدراسة والبحث بها منذ سنوات، وربمّا تجاوزت العقد من الزمن، وقد يكون للنتائج الطيبة التي سجلها كتابي : الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر ، الأثر الطيب في التواصل المعرفي والاجتماعي مع الإسماعيلية، والفكر الإسماعيلي.

لقد خُيِّل لي سابقاً، أنّ الإسماعيلية قد ظُلمت في تاريخنا وفكرنا العربيين، إلا أنّه ، وكما يبدو، فإن الظنّ قد تحوّل إلى حقيقية، ولاسيّما بعد أن درستها دراسة علمية/أكاديمية عبر وثائقها ونصوصها أوّلاً،ومن ثم مقارنة هذه النصوص والوثائق بالنص السلطاني الشرعي ثانياً. يضاف إلى ذلك، الأخذ بمنهجية البحث العلمي المعاصر ثالثاً. حيث يتفاعل الداخل بالخارج من ناحية، والنقد التاريخي العلمي من ناحية أخرى ، مع الأخذ بالاعتبار معطيات العلوم الطبيعية على مستوى المنهج البحثي .

لذا، لن أتردد في الكتابة عن الإسماعيلية بعد الآن طالما يدفعني إلى ذلك، إزالة الغموض، وتوضيح الحقيقة،وإنصاف المظلوم. وبالتالي، فإن كتابي لم يأت بطريقة عفوية ، وإنما ثمة محرضات، معرفية وعملية، تتجسّد بالحملات الظلامية التي يشنها مجترو التراث السلطاني أحياناً،

أو حملات التكفير العلني التي يكمن خلفها عاصفة الاستبداد والعدوان أحياناً أخرى.

علماً أنَّ قضايانا ومشكلاتنا المعاصرة (= انعدام التنمية ، والفقر المادي والتهميش المعنوي...) هي أكبر ممّا يُخيّل لنا ، وبالتالي، قد نجنح باهتماماتنا وتفكيرنا المُستقبلي نحو موضوعات، قد أصبحت في ذمة التاريخ. وقد ننشغل بمعارك ماضوية على حساب حاضرنا ومستقبلنا. بل، وربمّا، تكون الحصيلة مجموعة من الردود الانفعالية، ممثلة بالاحتقار والشتيمة، ومن ثم تعميق الأخدود داخل الكيان المجتمعي.

إذن، ما يجب أن يعرفه القارئ العربي هو : الإسماعيلية ليست عقيدة مذهبية بالنسبة لكاتب السطور، وإنما هي التزام معرفي وجداني ، غايته الكشف عن الحقيقة، ورفع الحيف أينما وجد.

وبالتالي ، تحقيق التلاحم المُجتمعي، عبر الموضوعية والعلمية في فهم التراث العربي وإشكالياته، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا المقولة الشائعة : (من جهل شيئاً عاداه) وهكذا يكشف الجهل في الإسماعيلية وفكرها وتاريخها عن مواقف عدائية. وبالتالي، قد يُسهم التعريف بها : تاريخاً، وفكراً ، وممّارسةً ، في إيقاف حملات التشهير التي قد تقود بدورها إلى ممّارسات عدوانية مُستقبلية.

أمام هذه المعطيات ، تكون قد توضحت للقارئ العربي، غايتنا من الكتابة في الإسماعيلية ، فهي تنشد في المقام الأول، الفهم العلمي والعلماني، لهذه الحركة، عبر الصيرورة التاريخية من خلال الكشف عن الوجه الآخر من تاريخنا الثقافي والمعرفي. بالتالي، إعادة بناء العقل العربي على أسس نقدية، عقلانية، عصرية... إذن، الغاية قد تبرر الوسيلة، وسياسة نبش القبور، قد تهدف إلى رحمة الأحياء، على اعتبار الحي

أفضل من الميت. لكنّ، كيف إذا كانت الوسيلة خيرة أيضاً؟ وأعني بذلك، البحث العلمي الموضوعي.

عبر هذا السياق، يمكن القول: إنّ الكتاب جاء موثقاً، كي يضع القارئ أمام حقيقة تاريخية، غابت أو غُيبتْ. وربمّا، يكشف عن حقيقة هذا التاريخ الذي يغصّ بالتناقضات والصراعات. بل، وكيف تحوّل المظلوم (= حركات العدل المجتمعي) إلى ظالم (= وسمها بالمروق والتمرد على الصوت السماوي عبر ممثله على الأرض (السلطان/ الخليفة)) وإلى متى سنستمر في ظلم المظلوم؟ وأية شريعة سماوية، أو وضعية، تقرّ بذلك؟

إذن، الكتاب جاء كي يُفصح عن الكثير الكثير، ولاسيّما موقفنا الفكري والمعرفي، من تاريخنا الثقافي التراثي، وآلية تعاملنا معه، ومن ثم، أين فهمنا الشمولي من ثقافتنا التاريخية والآنية؟ يضاف إلى ذلك، كيف نظر القدماء ((مفكرو العصر الوسيط)) إلى الإسماعيلية، ثم الحكم عليها، دون معرفتها النظرية (=كتاباتها) أو العملية (معايشتها) . وبالتالي، جاءت أحكامهم، كي تعكس هذه الجهل، فكانت (=أحكامهم) بموقع الفرضية التي لم يتم التأكد منها ، رغم تحولها إلى حقيقة فيما بعد.

لكنّ، ما يؤسف، هو استمرار الإنسان العربي في اجترار هذا التراث على علاته، رغم توفر إمكانية المعرفة النظرية والعملية لحركات المعارضة العربسلامية القروسطوية. وبالتالي، الإسماعيلية يمكن معرفتها الآن: فكراً وممارسةً . والكتاب جاء كي يفصح عن هذه المعرفة بسطور أكاديمية موثقة. يضاف إلى ذلك، أنه يجسّد خطوة على طريق وعي الذات عبر صيرورتها التاريخية، ممّا يؤدّي إلى بناء معرفي متماسك، قد يصل بنا إلى نهضة مستقبلية منشودة .



الفصل الأول

التراث الثقافي العربي
بين إشكالية الواقع وآلية التعامل المنهجي .

مُقدّمة:

أوّلاً: واقع التراث العربي.

ثانياً: إشكاليات التراث العربي .

ثالثاً: قراءات التراث العربي .

رابعاً : تحديات التراث العربي .

خامساً : ما العمل؟ .

خاتمة.

مقدمة:

بادئ ذي بدء، لابدّ من الاعتراف، بأن علاقتنا بالتراث ، وتحديداً، بالتراث العربي، ما زالت قاصرة، بل أحادية الجانب، رغم ما قيل، ويقال عن هاجسنا النرجسي،و على المستويات كافة. ممّا يعني أننا ما زلنا نتعامل مع تراثنا وفق آلية عقلنا النقلي . وبالتالي، ولم يُكتب لنا حتى الآن، النظر لهذا التراث وفق قيم العقل والعقل النقدي.

إذن، علاقتنا بالتراث الثقافي، لم تأخذ طريقها العلمي، ممّا يعني أنها لم تحقق مسألة: التواصل والتفاصل. وبالتالي لم نتوصل إلى العصر والعصرية ، وظلت علاقتنا بهذا التراث ، تجسّد بُعداً عاطفياً ، فهي بين الرفض الكامل أو التماثل المُطلق. رغم أنّ علاقتنا بالتراث، والبحث التراثي، قد بدأت بواكيرها مع بداية عصر النهضة، وربمّا يمكن القول: إنّ النهضة العربية، قد بدأت بواكيرها بالبعث التراثي، ممّا جعلها تدخل محراب الماضي، ولا تخرج منه، حتى جاءت المحصلة، سقوط النهضة .

لكنّ، ما يلفت انتباه الباحث في هاجسنا التراثي هو الآتي:

أوّلاً: بواعث خارجية: مصدرها الآخر(= الغرب) فالغرب قد بدأ بدراسة التراث العربي قبل العرب،وهو إذا فعل ذلك ،فإنما هدفه التعرّف على العقل العربي بغية الهيمنة عليه. وبالتالي، هو لم يقرأ تراثنا قراءة محايدة وإنما إيديولوجية المنطلق والمنتهى.

ثانياً: بواعث داخلية: تتجسّد برغبة القوى الحاكمة تحقيق رغبة الآخر(= الغرب) باعتبارها تابعة له أوّلاً، والبعث التراثي يحقق لها الاستقرار المُجتمعي، باعتباره يُبعد القوى الاجتماعية الراديكالية عن الواقع الآني المعيش ثانياً.

إذن، الهاجس التراثي، مصدره تفاعل الداخل بالخارج، وربمّا بواعث أخرى. لكنّ قد يكون السؤال الأكثر مشروعية في هذا السياق هو : هل استطعنا أن نقرأ ونكتشف الآفاق المعرفية والمُستقبلية لتراثنا؟ ثم أليست نظرتنا إلى التراث العربي بموقع الرؤية السلطانية، وكيف يمكننا رؤية تراثنا رؤية علمية شمولية؟

وهكذا، أمام ما تقدم من تساؤلات، هي بموقع الفرضيات، يمكن للباحث الإجابة على الفرضيات عبر محاور هي :

أوّلاً: واقع التراث العربي.

ثانياً: إشكاليات التراث العربي .

ثالثاً: قراءات التراث العربي .

رابعاً : تحديات التراث العربي .

خامساً : ما العمل؟ .

أوّلاً: واقع التراث العربي :

ثمة حقيقة لابدّ من إقرارها، وهي أن الإنسان العربي لا يمتلك تراثه بالكامل. وبالتالي، فهو إذا يقرأ تراثه، فإنما يقرأ هذا الجانب الحاضر منه. ولعلّ أهم ما يميز هذا الجانب هو :

أولاً : إنه تراث ديني بشكل عام، وربمّا تداخل فيه الديني

بالسياسي، حتى وصلت الأمور إلى درجة يصعب فيها الفصل، ممّا دفع ببعض الباحثين إلى النظر للديني على أنه السياسي، وبأن دراسة فكر الفرق الدينية الإسلامية القروسطوية هي دراسة للفكر السياسي العربي القروسطوي.

ثانياً: التراث العربي، ولاسيّما التاريخي منه، يجسّد تُراثاً سلطانياً، وهذا ما يؤكده غياب فكر وتاريخ المعارضة العربية الإسلامية عن الساحة المعرفية. يضاف إلى ذلك، أنه تُراث مشوه، وقد كُتب في مرحلة انحطاط الواقع العربي(١).

ثالثاً: هذا التراث، يحمل التنوع، ومن هنا جاء قول القدماء (اختلاف الأئمة رحمة) إلا إنه، وكما يبدو فإن هذا الاختلاف تحول إلى لعنة في مرحلة لم يؤمن العقل البشري بالتعددية بعد. وبالتالي، تمّ طرح التعصب والفئوية لهذا الرأي أو ذلك، وهذا بدوره قد دفع بعض الحركات الإصلاحية في عصر النهضة إلى ضرورة العودة إلى الإسلام الأول(٢).

رابعاً: هذا التراث باعتباره يجسّد مرحلة تاريخية ما، فإن التمسك به يمثل استمرارية لهذه المرحلة،وهذا بدوره قد طرح مسألة الأصولية والمعاصرة في واقعنا، ثم إشكالية التراث والمعاصرة .

خامساً: أُحادية التراث، ولاسيّما التاريخاني منه، جسّد موقفاً سلطانياً من ناحية ، ثم نزوعه الديني الصوفي من ناحية أخرى، قد قادا إلى نفس النتائج ،ممّا أوصلنا إلى مرحلة هيمنة الديني والصوفي على حياتنا المجتمعية بشكل عام .

إلا أنه، وكما يبدو فإن مُشكلة معرفة التراث العربي عبر الكتاب التراثي ، ما زالت من أبرز المُشكلات أمام العاملين في الحقل التراثي، رغم

أن البيئة العربية تعيش واقعاً تراثياً بشكل عام - لكنّ وقفة نقدية أمام تراثنا العربي ، سوف تكشف عن تصورات مفادها:

أوّلاً: لقد أتلف القسم الأكبر منه، سواء بفعل العرب أو الآخر، ولاسيّما تراث المعارضة (=المعتزلة نموذجاً) رغم الأهمية الفكرية والمعرفية والإيديولوجية لهذا القسم .

ثانياً: مازال قسم آخر منه يعيش في بيوت الستر والتقية، وربما مرارة تجربة الماضي مع المعتزلة وغيرهم هي السبب . وبالتالي، فإن استمرار غياب هذا القسم يجعلنا نفتقد النصف الآخر من تراثنا رغم تواجده [٣]

ثالثاً: القسم الأكبر من تُراثنا، مازال يعيش في مكتبات الآخر، وقد يصل الرقم إلى ملايين المخطوطات على حد تعبير بعض معاصرينا[٤] علماً أنه لم يعد منه إلا القليل القليل، وبالتالي، يمكن القول: إن مسألة هجرة تُراثنا ما زالت قائمة .

رابعاً: قسم آخر قد حُكم عليه بالموت، حرقاً أو إغراقاً، على أيدي المغول والتتر ، عندما غزوا البلاد العربية من الشرق إبّان سقوط الخلافة العباسية.

إذن، التراث العربي، هو أكبر وأضخم من الوصف ، ومن هنا يأتي تمجيدنا لهذا التراث رغم جهلنا به ، بل ومن هنا جاء تعلقنا بالماضي ، لأنه ما زال براقاً ويحتفظ بجاذبيّته ، وربمّا مقارنة الماضي بالحاضر ، قد أفرزت السلفية المجتمعية.

فالتراث العربي ، ولاسيّما التاريخاني منه، لم يُكتب له أن كتب بصورة شاملة ومتكاملة، وإنما كُتب وفق آراء ورغبات الفرق الدينية ، كي

يحقق لها تميزها/تفردها عن غيرها ،بغية تأكيد هويتها/ ذاتيتها/ شخصيتها. وبالتالي، فإن الوقوف على مؤلّف ما، سيؤدي إلى الوقوف على حقيقة فرقة ما ، على اعتبار هذه التاريخ ، قد كُتب بهذه الطريقة والغاية[٥] إذن، التاريخ العربي الإسلامي القروسطوي، يجسّد تاريخاً فئوياً. يضاف إلى ذلك ، أننا لم نقرأ من هذا التاريخ الثقافي إلا ما هو سلطاني/سلطوي، ممّا يعني أن رؤيتنا التاريخانية هي رؤية أحادية الجانب تعكس في حقيقتها ،تصوراً معرفياً من ناحية، وتكشف عن الاختلاف في الرأي والموقف من ناحية أخرى. إلا أنه، وكما يبدو، فإن المسألة ليست مرتبطة بالقدماء بمقدار ما هي مرتبطة بالمعاصرين. ومن ثم، فإن فهمنا القاصر لهذا التاريخ، قد يكشف عن حقيقة اجترارنا له دون الأخذ بعين الاعتبار للوضعية المجتمعية التي كُتب فيها. وبالتالي، سيؤدي إلى مواقف أحادية انفعالية تفصح في حقيقتها عن أقوالنا وأفعالنا .

أمام ما تقدم من مُعطيات، يُخيّل للباحث ، أن موقفنا من تاريخنا الثقافي، ولاسيّما المعرفي منه، ما زال تقليداً وقاصراً، وهو بحاجة إلى وقفة نقدية تاريخانية ، تأخذ باعتبارها الوضعية التاريخانية التي كُتب فيها النص، ثم قدرة هذا النص على تلبية رغبات الواقع آنذاك ، إذن، التناقض في آرائنا المعاصرة مرده هذا التناقض في تراثنا المعرفي والثقافي، وربمّا يصبح الموقف أكثر خطورة عندما يجهل كل منا مكونات الآخر، الثقافية والتاريخية أوّلاً، أو يتحول إلى مهاترات كلامية تؤدي إلى انجراحات نفسية ثانياً. وبالتالي، تتقطع وشائج الحوار والتواصل المعرفي والاجتماعي .

إلا أنّ بروز الفرق الإسلامية أولاً ومحاولة التمايز عن الآخر ثانياً، قد طرحا على مستوى التراث ، الفكر التراثي، قراءة الواقعة الواحدة،

النص الواحد، قراءات متعددة . فمسألة تجهيز النبي لجيشٍ يغزو بلاد الروم ، نلحظ فيها الآتي:

أوّلاً : بعضهم إذ يقرأ التراث قراءة اقتصادية ، يجد في حروب دولة النبي، هدفاً اقتصادياً، يتجسّد بحلم النبي في امتلاك كنوز قيصر[٦] وبالتالي، جاءت رغبة النبي بتوجيه جيشه نحو بلاد الروم بقيادة أسامة بن زيد في أيامه الأخيرة، رغم معرفته دنو أجله[٧].

ثانياً: ينظر بعضهم الآخر للمسألة على أنها تجسّد محاولة النبي الخلاص من الوجوه القيادية داخل الدولة العربية الإسلامية . بحيث يسهل وصول علي بن أبي طالب إلى الخلافة . وبالتالي ، فإن خروج هؤلاء القادة من المركز، يمثل رغبة النبي في استبعادهم عن مركز القيادة السياسية من بعده[٨].

إذن ، أحداث التاريخ العربي الإسلامي كما نقرؤها في تاريخنا، جاءت كي تُفصح عن مواقف متناقضة، تجسّد في تناقضاتها مواقف الفرق العربية الإسلامية آنذاك . وبالتالي، قد خلقت على مر الأيام، فهماً متناقضاً أخذ يتردد على الألسن في الكتب والمؤلفات. علماً أن تعددية كهذه، قد تشكل رؤية شمولية للحادثة التاريخية، وهذا بدوره قد يجسّد إغناء للفهم التاريخي، شريطة الإقرار بهذه التعددية . إلا أنه ، وكما يبدو، فإن موقفنا ما زال يجسّد موقفاً أحادياً ، يُفصح عن ذاته عبر مؤلفاتنا وأحاديثنا التي تكشف عن أحادية الموقف.

ثانياً: إشكاليات التراث العربي :

قراءة التراث العربي أولاً والكتابة فيه ثانياً ، ليست عملية إرجاعية نكوصية بمقدار ما هي عملية مُستقبلية ، بحيث يمكن قراءة

المُستقبل[٩] ومقارنة الماضي بالحاضر، ثم رصد مسألة التطور بصورتها الفعلية أولاً ، وجعل الماضي نقطة الانطلاق نحو الحاضر بغية توظيفه وتجاوزه ثانياً .

إذن ، البحث التراثي العلمي المعاصر في صورته المعرفية ، يجسّد بحثاً معرفياً أصيلاً ومبتكراً ،بل هو بناء معرفي تاريخاني ، تم تشييده على تربته الوطنية بعد أن أخذ باعتباره التطورات المعرفية والتاريخية، ولاسيمّا على مستوى مناهج البحث العلمي والتاريخي، بحيث أصبحت أكثر علمية وموضوعية. يضاف إلى ذلك، أن المحرك الأساسي في السلوك الاجتماعي للإنسان العربي هو تراثه ، رغم أنه يعيش اللحظة الآنية ،فماضينا لا يتحكم بحاضرنا وحسب ،وإنما يتحكم بسلوكنا الحركي ، الآني والمستقبلي. وربمّا جسّد ذلك ، عامل الخطورة في اجترار هذا التراث الأحادي السلطاني الفئوي ، كي يُفصح عن سلوك مقارب أو مشابه ، وهكذا ، يتحول البحث الفكري المعرفي إلى بحث عملي سلوكي ، هدفه تصعيد المواقف الاجتماعية الراقية.

إلا أنه ، وكما يبدو ،فإن معركة الصراع الفكري القروسطوي بين العقل والنقل ، قد حُسمت لصالح النقل. وأخذ الفكر العربي يكرر ذاته منذ القديم وحتى اليوم، كي يسجل هذه الاستمرارية أيضاً . فنحن مازلنا نقرأ تراثنا الفكري والمعرفي والتاريخي كما هو، دون إخضاعه للنقد، ولاسيّما منهج النقد الباطني التاريخي[١٠].

إلا أن ، ما يميز التاريخ العربي، أو الثقافة العربية هو: الرؤية الأُحادية ، أو غياب الآخر، ممّا غيب الجزء الآخر من تاريخنا وثقافتنا ، ممثلاً ذلك بتراث المعارضة السياسية عبر التاريخ الطويل للدولة العربية الإسلامية القروسطوية، بدءاً من تراث المعتزلة ووصولاً إلى تراث الدول

الفاطمية (= الإسماعيلي) حتى أصبحنا لا نقرأ من هذا التراث إلا ما هو ظاهر وسلطاني، وغاب عنا، ما هو باطني ومتمرد. وبالتالي أصبحت معتقداتنا وأحكامنا أحادية الجانب أيضاً، إذن، ما هو مطلوب الآن ، ولاسيّما بعد أن هبت رياح الديمقراطية، ولو بصورة نسبية وأصبح بإمكاننا معرفة فكر وثقافة الآخر (= تراث المعارضة ممثلاً بالإسماعيلية) أن نعيد النظر فيما نقرأ أولاً ، وفي أحكامنا النقدية ثانياً. ممّا يترتب عليه، صورة جديدة، لم نألفها بعد. هذا بدوره ، قد يؤدي إلى معرفة جديدة في حقل التراث ، تجعل من مهمة كتابة التراث المعرفة والتنوير ، بدلاً من النقل والاجترار.

وإذا كان يحكم على الثقافة العربية بشكل عام ، بأنها ثقافة أحادية الجانب ، سلطانية الهدف والتوجه ، فإن ثمة مجموعة من الانتقادات الأخرى يمكن أن توجه إليها ، ولعلّ أبرزها هو الآتي:[11]

أولاً: ضعف ملكة النقد الفكري عند العرب، ممّا طرح هيمنة النقل على العقل.

ثانياً: تركيز العرب على الهام كما يعتقدون ، علماً أن لكل عصر مقاييسه ومعاييره ، فما هو هام في عصرٍ ما ، قد يصبح هامشياً في عصر آخر ، ومن ثم تتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان.

ثالثاً: إهمال العرب للجانب المجتمعي ، ولاسيّما ما يرتبط بالجماعات ودورها في حوادث التاريخ، بحيث يظهر هذا التاريخ بصورة الفردي البطولي. وبالتالي، يصبح أقرب للأسطوري منه إلى الواقعي مع أنه تم في الواقع .

أمام هذه المعطيات ، تبدو مسألة العودة إلى تراثنا ضرورة فكرية ومعرفية ومجتمعية مُلحة، فهي ضرورة فكرية ومعرفية بغية خلق التراكمات الفكرية والمعرفية ، بغية إيجاد الأرضية الفكرية الآنية، بهدف

الانطلاق نحو المستقبل . وأما النظر إليها كمهمة مجتمعية، فهي تنطلق من تصور ضرورة إيجاد التفاعل المجتمعي ، بدلاً من العزلة والتفرقة .

والتأريخ الفكري المعاصر يعتبر الوثيقة وبحق، هي العنصر الأساسي/الجوهري في كتابة التاريخ والتراث معاً[١٢] وفق الرؤية العلمية المعاصرة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: أين هي الوثائق الأصلية في التاريخ أو التراث العربي، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أنّ العرب لم يشرعوا بالتدوين إلا بعد ١٤٣هـ(=عصر التدوين)[١٣]؟ وبالتالي ، فإن كتاباتنا في التاريخ والتراث معاً ، قد تفتقر إلى عنصر كهذا، ممّا يستوجب القول: أنرفع الأقلام عن كتابة التاريخ والتراث ريثما نتمكن من العثور على الوثائق والنصوص الأصلية؟ وهنا يبدو أنه من الخطأ أن نفعل ذلك ، وإنما يمكن القول: إن ما كتب حديثاً ، وما يكتب في تاريخنا وتراثنا سيكون عرضة للنقد والتجديد معاً، وستظل أحكام بعض باحثينا في التاريخ والتراث بمواقع الأحكام النسبية. لكن الخطأ كل الخطأ ، هو رؤية بعض معاصرينا لما كُتب أو يُكتب على أنه حقيقة ، ولاسيما أنه يفتقر للنص الأصلي (= الوثيقة).

إذا ، موقفنا من البحث التراثي والتاريخي، هو أبعد ما يكون عن العلمية والموضوعية. وبالتالي ، فإن أحكامنا مصدرها الذات أحياناً ، والمواقف الإيديولوجية أحياناً أخرى، وهذا بدوره قد يجعلها ذاتية إيديولوجية أكثر ممّا هي علمية موضوعية.

والحديث في التاريخ العربي ، لا ينفصل عن الثقافة العربية . وبالتالي، فالحديث في التاريخ هو حديث بالتراث والثقافة العربية. فهذه الثقافة ، كما تبدو للباحثين والمهتمين من معاصرينا ، تعيش واقعاً إشكالياً يتجسّد في الآتي:

أولاً: ثقافة معاصرة قاصرة .وبالتالي، معرفتنا بتاريخنا وثقافاتنا ستكون قاصرة أيضاً [(١٤)]

ثانياً : هذا التصور مرده عدم معرفتنا الكاملة بتراثنا ، ولاسيّما أن القسم الكبير منه لم يحقق بعد [(١٥)]

ثالثاً: بعض مراحل التاريخ العربي ، ومازالت مجهولة لاعتبارات عدة، قد يدخل فيها غياب وثائق ومخطوطات تلك المرحلة [(١٦)]

إذن، ثمة إشكالية في وجود الوثيقة ، يضاف إلى ذلك ،إشكالية في التعامل مع الوثيقة أيضاً ، مُمثلة بطريقة الكتابة من حيث هي [(١٧)]:

أولاً: منهجية بحث تقليدية. وبالتالي ، طريقة الكتابة هي أقرب للنقل والإنشاء منها للإبداع .

ثانياً: جمع المعلومات بعضها إلى جانب الآخر دون الاهتمام بربط الأحداث وتنسيقها وإيضاح وجوديتها .

ثالثاً: يتحكم بها الموروث الفئوي باعتبار تربيتنا ما زالت تقليدية مُغلقة، مما يعني استمرارية القراءة الأحادية وهكذا نكون أمام إشكالية مزدوجة تتعلق بواقع تراثنا أولاً، وواقعنا كبشر نعيش في مجتمع متخلف ثانياً .

إذن، قراءة التراث العربي في المرحلة المعاصرة ، تحمل العديد من الإشكاليات، ولعل من أهمها الآتي:

أولاً : القراءة المذهبية المتعصبة [(١٨)] وهي تكشف عن تجذر الفئوية في نفوسنا خلال تاريخنا الطويل من ناحية ، وبُعدنا عن العلم والعصر والعصرية من ناحية أخرى.

ثانياً : قراءة غير عصرية[١٩] فهي تجسّد اجتراراً من ناحية ،وعدم الأخذ بالنظريات العلمية من ناحية أخرى . والسبب : إما الجهل بهذه النظريات وإما التعصب للذات ورفض الآخر .

ثالثاً: قراءة انتقائية[٢٠] وهي المهيمنة ، بحيث يأخذ كل فريق من هذا التراث بما يتوافق مع رغباته وميوله الفكرية والسياسية حتى كانت الحصيلة، بناءً فكرياً وسياسياً ، يمثل منذ القديم وحتى اليوم رؤية جماعة ما .

رابعاً: توظيف التراث[٢١] إلا إنه ، وكما يبدو ،فإن القوى التي طرحت هذا المبدأ تجد نفسها الآن في أزمة، والسبب : إذا استطاعت أن تجد شاهداً يخدم مصالحها ، فإن القوى الأصولية ستجد عشرات الشواهد، ولاسيّما أن هذا التراث كُتب في مرحلة الانحطاط العربي .

ثالثاً :قراءات التراث العربي:

يُخيّل للباحث، أن قراءة العقل العربي المعاصر للتراث العربي ، ما زالت تحمل العديد من الإشكاليات، وقد يأتي في مقدمة ذلك الإشكاليات التالية: كيف نقرأ تراثنا العربي قراءة متكاملة في الوقت الذي مازلنا نفتقد القسم الأكبر من هذا التراث؟ ثم كيف نقرأ تراثنا قراءة عصرية، ونحن مازلنا نغرق في بحر الماضي؟ ثم ما السبيل إلى التخلص من تربيتنا التقليدية ومورثاتها ، بغية النظر إلى تراثنا نظرة علمية [٢٢] .

إذن، ثمة إشكالية أساسية وهي : كيف نتعامل مع تراثنا بطريقة علمية ، وعلماً أن قراءة الوضعية المجتمعية العربية الآن، ما زالت تكشف عن استمرار تخلفنا؟. وبالتالي،ربما يصبح السؤال الأكثر مشروعية هو: كيف يمكننا التعامل مع تراثنا بطريقة عصرية متقدمة في الوقت الذي ما

زلنا نعيش واقعاً متخلفاً[٢٣] لذا ينتج لدينا، أننا قد دخلنا كهف التراث، وربمّا يصعب علينا الخروج منه . ومن ثم ، فإن ما ندعيه من حداثة وتحديث سيكونان وهماً أكثر ممّا هما حقيقة واقعية [٢٤]

إلا أنه، وكما يبدو، فإن الاهتمام بالتراث العربي، قد بدأ مع عصر النهضة العربية ، وقراءة التراث خلال هذه المرحلة ، قد أخذ أشكالاً عدة، وربمّا التنوع والتعدد ، قد عكس حقيقة القوى المتعاملة مع التراث . وبالتالي ، يمكن تحديد الموقف على شكل التالي:

أولاً: القوى الإسلامية، ترى أن هذا التراث ، قد كُتب بشكل صحيح، ومن ثم، فكل محاولة في التبديل أو التغيير أو التفسير، إنما هي محاولة غير مشروعة ، وربمّا تخدم الاستعمار والقوى الاستعمارية[٢٥]

ثانياً: بعضهم نظر إلى هذا التراث نظرة إيديولوجية؛ تخدم مصالحه السياسية، وربمّا حُمّل التراث أكثر مما يتحمّل ، بحيث وسمت حركة الصعاليك بأنها حركة اشتراكية[٢٦]

ثالثاُ: بعضهم أكد ضرورة قيام قراءة نقدية للتراث[٢٧] لكنْ هل استطاع فكرنا المعاصر القيام بهذه المهمة ؟ ثم أليس موقفنا من التراث ما زال تقليداً؟ ومازال العقل العربي المعاصر يجتر تراثه.

إذن ، ثمة تباين في الآراء ، والمواقف من تراثنا ، وهي بين التأييد، أو الطي، أو النقد، أو الاستلهام، أو الانتقائية. وهنا يُخيّل للباحث أن مجموعة هذه الإشكاليات ، هي إشكالياتنا كمعاصرين، وهي بالتالي، قد قادت إلى ما وصلنا إليه من تراجع المشروع النهضوي العربي[٢٨]

والتراث العربي ، شأنه شأن التاريخ العربي ، بمعنى أنّه إذا كان التاريخ العربي على حدّ تعبير أحد معاصرينا تتحكم به أربعة اتجاهات

أساسية هي : السلفيّ ، والقوميّ، والماركسيّ، والعقلانّي[٢٩] فإن هذه الاتجاهات تجسّد حقيقة واقعية ، ومن ثم ،تشكل الثقافة العربية بصورة عامة، ولاسيّما تراثنا الفكري والمعرفي - علماً أن تقسيماً كهذا، قد يُفصح عن تصورات مفادها :

أولاً : الاتجاه السلفي، لم يجد في سنة الله تبديلاً كما يُقال . ممّا يعني أنّ كل ما كُتب غير قابل للنقد أو القراءة الجديدة، وتلك مسألة تجد استمراريتها عبر التيار النقلي منذ القديم وحتى الآن. وربمّا جسد هذا الاتجاه التوجه المجتمعي بصورته التقليدية بشكل عام .

ثانياً: الاتجاه القومي، إذا كان يحاول وضع صورة موحدة للتاريخ العربي ، فإن مثل هذه الصورة ، ربما لم توجد يوماً، فالناس منقسمون إلى طوائف ومذاهب عدة. وبالتالي ، فهذا التقسيم المجتمعي قد أنتج ثقافة تعددية، ربما عرفنا بعضها (= الثقافة السلطانية) ومازلنا نجهل بعضها الآخر (= الثقافة الباطنية) .

ثالثاً: الاتجاه الماركسي، إذا كان يركز على ما هو مادي واقتصادي، فإن تاريخ البشرية بشكل عام ، ولاسيّما في العصر الوسيط ، هو تاريخ ديني ومثالي ، وتغيب عنه الجوانب المادية والاقتصادية والجماهيرية، كي يسوغ مسألة الإيماني والنبوي (= المقدس) ومن ثم ، علاقة ذلك بصنع الحدث التاريخي.

رابعاً: الاتجاه العقلاني ، ربمّا جسد القديم المتجدد والمتعثر ، وإلا ما معنى استمرار الاتجاه النقلي وهيمنته ، منذ القديم وحتى اليوم، بل ما معنى هيمنة ما هو أسطوري على حياتنا المجتمعية والمعرفية بشكل عام ؟

رابعاً : تحديات التراث العربي:

يبدو أن الإشكالية الأساس في البنية المجتمعية العربية ترتبط بصورة جوهرية بالتناقضات المجتمعية ، ولاسيمّا مسألة التناقض بين قوى العقل والنقل، أو المحافظة والتغيير، أو الأصولية والنهضة، وربمّا ترتبط ولو بشكل غير مباشر بالعلاقة المجتمعية بين العرب وغيرهم من الشعوب الأخرى، ولاسيّما التي تقطن المنطقة العربية . فهؤلاء المسلمون من غير العرب ، كي يحققوا استقرارهم وهيمنتهم، ركبوا موجة الدين والتدين[٣٠] إذن ، موجة التدين في المنطقة العربية ، ومن خلال رموزها الذين سبق ذكرهم ، إنما ترتبط بمسألة أساس مفادها : العلاقة بين العروبة والإسلام / الآخر، ولو لم تُفصح عن نفسها بصورة سافرة ، وربما ترتبط بمسألة الديمقراطية وفق طروحات المرحلة ، أو مسألة انعدام العقد الاجتماعي المدني، وقيام العلاقات المجتمعية على أسس وقواعد المجتمع البطريركي. وبالتالي، فإن تحقيق المركز الاجتماعي، أو القيادة المجتمعية، لا تنفصل عن الزعامة الدينية .

أمام هذه المعطيات ، ربما يمكن القول :إن هذه القوى (= الأصولية الفكرية) قد حاولت تبني المعتقد الديني، نظراً لأهميته المجتمعية أولاً ، وعمقه النفسي داخل الشخصية العربية الإسلامية ثانياً، بل راحت تشدد عليه ، كي تحقق عوامل الربط المجتمعي الأخرى، بحيث تظل بموقع الهيمنة، وربمّا نجحت بذلك.

إلا أن ، ظهور بعض المتغيرات العالمية، ولاسيّما مسألة العولمة التي راحت تطرح نفسها في العالم كافة ، بوصفها تجسّد تبعية الأطراف للمركز[٣١] ربما ستدفع الأطراف إلى أمرين أساسين و هما :

الأول: توجه الأطراف نحو المركز ، ثم الأخذ منه ، ولاسيّما ثقافته

الاستهلاكية ، ممثلة بالعنف والجريمة وغياب الدولة ، ومن ثم ، انحلال القيم الأخلاقية التي تفتخر بها هذه المجتمعات. وبالتالي ، المزيد من التبعية والتهميش.

الثاني: الانغلاق على الذات ، بغية الدفاع عنها ، وربمّا تجسّد ذلك بظهور الحركات الأصولية . أولاً ، والتوجه نحو التراث ثانياً، عبر أشكاله العديدة، إسلامياً ، مسيحياً، يهودياً، بل حتى إلى ما هو قبلي ، وفئوي، واثني .

إذن ثمة توجه نحو الخلف بدلاً من العيش في الحاضر أو التوجه نحو المستقبل.

إذن، ثمة بواعث خارجية ،سوف تقود إلى المزيد من الماضوية والانغلاق على الذات، وقد يترافق ذلك بعودة إلى التراث شهدنا بواكيرها كعرب منذ عقد الستينات في القرن الحالي وتحديداً ١٩٦٧م. إلا أنه ،وكما يبدو ، فإن عودة كهذه ،سوف تحقق المزيد من التراجع في حركية المجتمع ، ما لم ترتبط بتحديث التراث والعقل التراثي المعاصر[٣٢]

إلا أنه، وكما يبدو، فإن ثمة تحديات داخلية، وربمّا جاء في مقدمتها : مسألة العدالة الاجتماعية، ولعلها من أبرز القضايا في الواقع العربي، منذ القديم وحتى اليوم . لكن، مطلب العدالة ربما اصطدم بالرفض السلطاني . بالتالي، ترتب عليه ، بروز ردود الأفعال،سواء بالفكر أو الممّارسة. فقديماً طرح المعتزلة أنفسهم على أنهم أهل الحق والعدل، حتى إنهم جعلوا من العدل هدفاً وغاية ، ثم جاء الزنج عبر ثورتهم المعروفة. لكن السلطات قابلت هذه الحركات بالرفض أيضاً. يضاف إلى ذلك ، توجيه تهمة الكفر والإلحاد للحركات ، كي تبعد الجماهير عن توجهاتهم.

لكن القارئ للفكر العربي ، عتيقة وجديده، سوف يجد أنّ واقع الأمس ما زال قائماً ومستمراً، وما زالت القوى الاستبدادية والاستغلالية تتهم قوى العدل والتغيير حتى يومنا ،بالكفر والهرطقة أيضاً. وبالتالي، يظل تاريخنا المجتمعي يُقدّم ويكتب على أساس ديني وسلطاني استغلالي.

أمام هذه المجتمعات ، يتوجب على البحث الاجتماعي ضرورة التوقف على هذه المسائل بغية توضيحها من خلال تحديد واقعها وآفاق حراكها المجتمعي.

وإذا كان العقل العربي الإسلامي ، قد أقرّ بحقيقة مفادها: الظلم مؤذن بخراب العمران[٣٣] فإن تاريخ العرب الوسيط ، يعج بالمتناقضات والصراعات المجتمعية التي مصدرها، انعدام العدل المجتمعي أحياناً[٣٤] أو استبداد الحاكم بالرعية أحياناً أخرى ، سواء في العصر الأموي[٣٥] أو العباسي[٣٦] .

وهكذا، قد يصبح السؤال التالي اكثر مشروعية وهو : أية ظروف موضوعية يعيشها الإنسان العربي؟ وبالتالي، كيف سيُكتب له الإبداع مادام يعيش واقع المتناقضات والاستغلال والاستبداد؟ إذن، الوضعية المجتمعية، لاسيمّا على المستوى السلطاني لا تسمح بالاستقرار والنمو والازدهار والإبداع، بحيث تبدو السلطة وكأنه لا هم لها سوى السلطة حتى ولو على حساب الحرية ، والعقل، والعقلانية. ولاسيّما أنه قد بدأت تلوح في الأفق ، مع بواكير نجاح الدولة العربية الإسلامية ، مسألة محاربة الموروث الثقافي ، وتحديداً فيما يخص مرحلة ما قبل الإسلام (=الجاهلية)[٣٧] يضاف إلى ذلك، أنّ الدولة العربية الإسلامية، لم تتردديوماً في محاربة ثقافة الشعوب الأخرى، بل طرحتها في البحر، أو جعلت النار

تلتهمها[٣٨] وربمّا كان مسوغ المجتمع العربي الإسلامي لفعلته هو الآتي : الإسلام عام وشامل، بل هو كامل ومتكامل ، وبأن الخارج سوف يشكل خطراً على الداخل ، ممّا يستوجب رفضه. وهكذا يكون العرب في العصر الوسيط، قد طوّحوا بالتراث الثقافي العربي والأعجمي.

وبالتالي، قد طوّحوا بكل التراكمات الفكرية والمعرفية التي يمكن توظيفها في البناء المعرفي النهضوي.إذن ، أية مفخرة تلك التي تركها لنا أجدادنا في تعاملهم مع الفكر والثقافة والتراث ؟ وكيف لنا أن نتصور بناء فكرياً ومعرفياً في ظل عدمية ثقافية ومعرفية ؟

وإذا تحدث بعضهم عن دور ريادي للسلطة والسلطان العربي الإسلامي في دعمه للثقافة والمثقفين ، وبأن هذه الحضارة مردها الوضع المميز للمثقف العربي الإسلامي ، فإن حالة من اليأس والإحباط ستحل به إذا علم أن بعض المثقفين العرب قد أعدم وقطعت أطرافه بسبب أفكاره النيرة[٣٩] وربمّا بعضهم الآخر قد عاش حياة مرّة، حيث الفقر والحاجة والمجاعة، ممّا دفعهم إلى الرياء، والنفاق، وبيع أعز ما يملكون من كتبٍ ومكتباتٍ[٤٠] .

أمام هذه المعطيات، كيف لنا أن نتصور نمواً للثقافة في مجتمع يضطهد المثقف ؟ أم أن الوضع المميز للمثقف العربي، هو المثقف السلطاني؟ علماً أنه ما زال ينعم بالرفاه والسعادة منذ القديم وحتى اليوم، وربمّا ينطبق عليه المثل (من يأكل زاد السلطان سيضرب بسيفه). إذن ، نحن بحاجة إلى مراجعة نقدية لثقافتنا وموقفنا من القضايا التي طرحها المثقف العربي الإسلامي ، ولمن تعود بالفائدة ، وأين هو المثقف المجتمعي التنموي في الثقافة السلطانية العربية الإسلامية؟

خامساً : ما العمل؟

قد يكون السؤال الأكثر مشروعية ، ولاسيّما على مستوى ثقافتنا التراثية هو: ما العمل؟ وهنا يُخيّل للباحث في هذا المجال ما يجب عمله هو الآتي:

أولاً، تحقيق المؤلفات والمخطوطات التراثية التي لم تحقّق بعد.

ثانياً، إذا رغبنا في كتابة موضوع ما، فعلينا أن نطلع على الأوجه العديدة التي تناولت موضوع الدراسة ((= موقف السلطة والمعارضة من الموضوع)) . فمدرسة وكتابات السلطة تختلف عن مدرسة وكتابات المعارضة، بل ثمة اختلافات حتى في كتابات المعارضة ، ممّا يدفع الباحث نحو المزيد من القراءة والإطلاع .

ثالثاً، الأخذ بمنهجية البحث العلمي والمعاصر ، مُمثلة في الأخذ بالعلم الطبيعي ومنهجيته في البحث والدرس(٤١) .

رابعاً ، أهمية العقل على النقل ، وإلا تحوّلنا إلى مُجتّرين لهذا التراث، وربمّا كانت هذه السمة هي الأبرز والأهم في واقعنا المُعاصر ، بعد أن رحنا نشهد تدفق الكتب الصفراء(٤٢) وهي لا تخدم النهضة والنهوض المجتمعي، وإنما تكشف عن واقع نكوصي تعيشه الأمة/ الجماعة.

خامساً، الإيمان بالإنسان وخدمته، بدلاً من التراث/ الماضي ، وخدمة الماضي . وبالتالي الخروج من كهف التراث والدخول في مشروع النهضة بحق.

إذن ، المشروع التراثي لا قيمة له، مالم يحقق العقلانية والنهضة المستقبلية بحق، وإلا تحول الواقع إلى واقع سكوني، ينشد مرحلة ما ، تجاوزها العقل البشري المعاصر، وربمّا كانت هذه إشكاليتنا الأساسية في

مرحلتنا المعاصرة ، بل قد تطرح إشكالية بالغة الدقة والوضوح مفادها : التراث وتحديات العصر .

وربمّا قراءة التراث العربي الإسلامي، تكشف عن حقائق مفادها الآتي:

أولاً: عند دراسة التراث، والحدث التراثي، لابّد من ربطه بالواقع[٤٣] ولاسيّما أنَّ التاريخ من صنع البشر.

ثانياً: الثقافة السائدة عربياً، هي ثقافة السلطة[٤٤] ممّا يجسّد غياب النصف الآخر من ثقافتنا، وربمّا يكون الأكثر عمقاً وشمولية وعقلاني.

ثالثاً: الاتجاهات السياسية عربياً، عاملت بعضها بالعنف[٤٥] وبالتالي، غابت آلية الحوار الديمقراطي والعقلاني ، قديماً وحديثاً .

رابعاً : التاريخ العربي (= الثقافة العربية ضمناً) لم يُكتب إلا بعد ٢٠٠سنة من الإسلام[٤٦] ممّا يعني غياب القسم الأكبر منه، ثم تلاعب العواطف والرغبات للحاكم والمثقف. والحصيلة، غياب الموضوعية والأمانة العلمية والتاريخية.

خامساً: لابد من إعادة كتابة تاريخنا الثقافي[٤٧] فهو جزء أساسي وجوهري من تاريخنا العربي بشكل عام ، بل هو الأس والمنطلق نحو نهضة حضارية مستقبلية ، ولاسيّما أنه يعيش حالة من الضياع والتهميش والتلاعب، بل لا يمكن تحقيق حلم النهضة من العدم.

وربما يكون من نافلة القول: إنّ العقل العربي المعاصر ، قد تعامل مع تراثه بصورة مغلوطة، فهو ما يزال يقرأ هذا التراث، قراءة أحادية

الجانب أحياناً ، وقد يجعل من الجزئي ما هو كلّي وشامل أحياناً أخرى . فالبذرة الإيجابية تحولّت إلى تاريخ إيجابيّ، ممّا دفع بالمواطن بشكل عام إلى التوجه نحو تراثه واحتضانه على اعتباره يجسّد القوة والحصن والحضارة . بل إنه صندوق الدنيا . وبالتالي، توجه العقل العربي المعاصر نحو ماضيه والعيش في كهفه مع عدم إمكانية الخروج منه . وهذا بدوره ربّما شكل المُقدمات الأولية نحو النزعة السلفية أو الأصولية في واقعنا العربي المعاصر(٤٨) .

إذن، هيمنة الأصولية بكل أبعادها لها ما يسوغها، وهي تحصيل حاصل لهذا التوجه التراثي، ضمن رؤية تمجيد التراث . وبالتالي، فإن تمجيد التراث، ربما قاد إلى الدخول في كهف التراث والعيش فيه . علماً أنّ الباحث في هذا التراث، قد يجد فيه ما يناقض ذلك تماماً . ممّا يعني ضرورة الواقعية والمصارحة العلنية، كي نتمكن من الوقوف على أرضية الحاضر أوّلاً، والتوجه نحو المستقبل ثانياً . فالعقل العربي المعاصر إذا تصور أنه يبعث الماضي ، أو يركز على جوانبه الإيجابية، بغية بعث الثقة بالنفس، ممّا يؤدي إلى إثبات الذات أمام الآخر ، فقد حقق نجاحاً في ذلك، من حيث إنه جعل من العقل العربي المُعاصر عقلاً تراثياً يبتعد فيه عن الحاضر ومعطياته . إذن، كي نعيد إلى العقل العربي توازنه ، يجب مصارحته، كي لا يمسك بالوهم ، وما قيل عنه يوماً، أنّه حضارة متكاملة، ربمّا أصبح الآن بموقع الشك والريبة(٤٩) .

إذن، للتراث أهمية في حياتنا المُجتمعية، وأهمية دراسة التراث تأتي من كونه يجسّد البناء العملي والنظري للذهنية المُجتمعية، بل هو سلوك يومي وآني نعيشه ونتعامل معه، ثم نحكم على الأمور من خلاله . فأمام موجة العولمة أوّلاً، ومحاولة الدفاع عن الذات عبر آلية العودة إلى

التراث ثانياً، تبرز أهمية دراسة التراث: قراءة ونقداً، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أنّ التراث قد كُتب في مرحلة تاريخية ما، وهو يجسّد الاستجابة العملية لمعطيات تلك المرحلة . وبالتالي، فإن الأخذ به على علاته، رغم أننا نعيش حاضرنا، قد يؤدّي إلى وهم التراث، بمعنى أننا ، قد نظن أننا نعيش تراثنا مع أننا نتعامل مع حاضرنا بشكل أو آخر.وبذلك يكون الحديث بالتراث، هو الحديث بالعقلية المجتمعية [٥٠] وبالتالي، فالنهوض المُجتمعي يفترض التحرك بالمجتمع عبر آلياته الفكرية والمعتقدية، وإلاّ سيحكم على حركة التحديث بالقطيعة المجتمعية. يضاف إلى ذلك، وصول التراث إلى مرحلة أنّه يجسّد عقلية المجتمع فكراً وممّارسةً . وهكذا ، تكشف دراسة وتفكيك التراث عن مسألة على غاية في الأهمية من حيث معرفة المجتمع ومجموعة الآليات المعرفية والقيمية التي تتحكم فيه.

إذن، البحث في التراث ليس ترفاً فكرياً، وإنما هو بحث هادف ، ولعلّ من أبرز أهدافه هو التالي:

أولاً: ثورة مستقبلية[٥١] ولاسيّما أننا نعيش واقعاً مُتخلفاً.

ثانياً: حل لمُشكلاتنا المعاصرة[٥٢] فالتخلف الذي نعيشه يطرح مجموعة غير محددة من الإشكاليات والمشكلات ، الفكرية والعملية ، على المستويات كافّة .

ثالثاً: حفاظ على الهوّية[٥٣] ولاسيّما أننا نعيش عصر العولمة.

رابعاً: حديث مع الجمهور باللغة التي يفهمها الجمهور[٥٤] باعتبار التراث ذهنية المجتمع والبُنية الاجتماعية .

خامساً: خدمة للحاضر[٥٥] بغية النهوض به بعد حل إشكالياته.

سادساً: ثورة ثقافية على أرضنا التاريخية عبر ثقافتنا التراثية.(٥٦)

خاتمة:

ثمة مجموعة من الحقائق طرحت نفسها كحصيلة للبحث وهي:

رغم هاجسنا التراثي، فإن معرفتنا بتراثنا مازالت قاصرة ، ولم تصل بعد إلى مستوى التفكير العلمي المُستقبلي. وبالتالي، هي معرفة سكونية/جمودية أكثر ممّا هي تغييرية، علماً أنّ حاجتنا للأخيرة أكثر إلحاحاً. ففي تراثنا يتداخل الديني والسياسي، رغم هيمنة الديني، إلا أنّه يصب في حصيلته لصالح الإيديولوجي الأحادي الرؤية والهدف ، ولاسيّما أنّ قراءاتنا التراثية ما زالت أحادية الجانب لاعتبارات موضوعية تتجسّد بغياب النصف الآخر من تراثنا ،لكنْ ،يجب ألا يؤدي ذلك إلى رفضه واستبعاده، ولاسيّما أن الرؤية الأحادية قد خلقت المزيد من ردود الأفعال ، وربمّا عمقت الفئوية ، والتفكير الفئوي.

إذن، ما نحن بحاجة إليه هو : الكشف عن النصف الآخر من تراثنا، ثم القراءة النقدية الواعية وفق المناهج العلمية المُعاصرة، علماً أنّ طرحاً كهذا ، لن يكتب له النجاح، ما لم ندخل عصر الديمقراطية بحق. وبالتالي، فنحنُ بحاجة إلى القراءة المتعددة للنص الواحد، كي تتوسع أفق مداركنا ومعارفنا. ولاسيّما أنّ الإنسان العربي مازال يقرأ تراثه كما هو، ممّا يعني هيمنة النقل على العقل أولاً، وعدم الاستفادة من التطورات العلمية التاريخية ثانياً. فإمكانية قراءة النص الآخر من تراثنا الثقافي والمعرفي تدفعنا الآن ، كي نُعيد النظر في أحكامنا التاريخية ، والتراثية ، والمعرفية، ولاسيّما أنّ معطيات الحاضر قد تختلف عن الماضي فاهتمامات التراث العربي الإسلامي، ربمّا تختلف عن اهتمامات المرحلة الراهنة. وبالتالي ، فإن إعادة هذا التاريخ ، ربمّا لا تفيد الحاضر بشيء،

وتراثنا العربي دوّن في مرحلة متأخرة من حدوثه، يضاف إلى ذلك ،انعدام الوثيقة عند تدوينه . وهذا بدوره ، قد يشكل مُسوغاً علمياً للشك والبحث فيه.

وإشكالية التعامل مع التراث لا تنفصل عن غياب الوثيقة التراثية أحياناً، أو تربيتنا الأحادية أحياناً أخرى. يضاف إلى ذلك، تباين المواقف العربية من التراث، قد عكس حقيقة القوى المجتمعية المتصارعة على الساحة المجتمعية، سواء أكانت: إسلامية، أو ماركسية، أو قومية. ولاسيّما أنّ التراث، ومن خلال هيمنة الديني عليه، قد استغل أبشع استغلال، بحيث تحول إلى أداة للزعامة والهيمنة. رغم أن تحديات التراث لم تعد داخلية وحسب، وإنما هي خارجية أحياناً ، ربمّا تمثلت في العولمة ومفرزاتها .

ويظل الموقف التراثي السلطاني بموقع الإدانة ، من حيث : رفضه مطلب العدالة المجتمعية، ووسم دعاتها بالكفر والإلحاد، وربما القتل أو الصلب. وربمّا أمتد الموقف الاستبدادي هذا كي يشمل الثقافة والمثقفين ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا، أنّ المثقف العربي قد اضطهد ، وجاع وأعدم، وربمّا مثّل به أبشع تمثيل.

إذن، نحن بحاجة إلى مراجعة نقدية لتراثنا، بل لابدّ من الأخذ بالعصر ومعطياته العلمية والعقلانية، وما قيل عنه يوماً أنه حضارة ، ربما هو بموقع الشك والريبة الآن. وبالتالي ،البحث التراثي النقدي العلمي المعاصر، وإنما هو بحث في الماضي والحاضر والمُستقبل، ولاسيّما أنّه يهدف إلى بناء الحاضر والمُستقبل على أسس علمية.

مراجع وهوامش:

(١)-را : طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ج١، ط٣ ، دمشق ١٩٧٣، ص٣٩٣/١٠

(٢)- تجسّد هذا الموقف في الحركة الوهابية بصورةأساسية.

را: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ط٣، بيروت الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨٣، ص٤٠ .

(٣)- هذا ما يخص التراث الفاطمي على سبيل الأقليات الدينية الحالية، رغم الحاجة والأهمية لمعرفة هذا التراث.

(٤)- را: محمد عمارة، التراث في ضوء العقل ، بيروت، دار الوحدة ١٩٨٠، ص٢٠.

(٥)- را : محمد عابد الجابري: (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العرب الحديث والمعاصر، صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟) بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد٦٩، مركز دراسات الوحدة العربية لعام ١٩٨٤،ص٧٣.

(٦)- را: سيد محمود القمني، حروب دولة الرسول، ط٢ ، القاهرة، مكتبة مدبولي الصفير ١٩٩٦ ص٢٩/١٠

(٧)- را: ن ، م ، ص ٣١٩/٢٠

(٨)- را: الإمام عبد الحسين شرف الدين، المراجعات ، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت ، ص٢٧١.

(٩) را: ل. م . دوربيشفيا، السوسيولوجيا والتاريخ ، ترجمة: على فخر دياب، بيروت، دار الحداثة ١٩٨١، ص٨٢.

(١٠)- النقد الباطني يتناول النص بالشك، فهو لا يقّر بالحقيقة لمجرد الشهادة. يضاف إلى ذلك، تحليل الوثيقة إلى عناصرها، بغية استخلاص الأقوال المُستقلة التي تتألف منها، ثم اختبار كل منها على حده، ومن ثم اختبار طريقة كتابة النص. إذن نحن أمام مهمة نقد العمل من حيث الشكل والمضمون.

را: مجموعة من المؤلفين، النقد التاريخي، ط٤، ترجمة: عبد لرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات ١٩٨١، ص١٢٤ وما بعدها.

(١١)-را:ج، هرنشو، علم التارخ، ط٢، ترجمة عبد الحميد العبادي، بيروت، دار الحداثة ١٩٨٢، ص٤٥.

(١٢)-را: مجموعة من المؤلفين، النقد التاريخي، ص٥٠

(١٣)- را: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط٣، بيروت مركز الدراسات الوحدة العربية ١٩٨٨، ص٦٣.

(١٤)- را: الياس مرقص، ندوة: (التاريخ العربي: كيف نقرأه؟ وكيف نكتبه؟). بيروت، مجلة المُستقبل العربي، العدد ٢٥ لعام ١٩٨١، ص١٣٣.

(١٥)-را: وداد القاضي، ن، م، ص ١٣٤.

(١٦)-را: طارق البشري، ن، م، ص١٣٦.

(١٧)- را: وداد القاضي، ن، م، ص ١٤٦.

(١٨)- را: حسن حنفي، التراث والتجديد، بيروت، دار التنوير ١٩٨١، ص١٠٩.

(١٩)-را: ن، م، ص١١٢.

(٢٠)- را: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط٤، دار التنوير ١٩٨٥، ص٤٧.

(٢١)- را: ن، م، ص٥٣.

(٢٢)- ربما سبق لبعض معاصرينا أن طرح تساؤلات كهذه، تحت عنوان: (مفارقة مرة، ولكن واقعية).

را: طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ج١، ص ٨٧١ وما بعدها.

(٢٣)- يُخيل للباحث، أن إشكالية كهذه، قد سبق لبعض معاصرينا أن أجاب عنها، بحيث يتبين له أنّ تعامل الأمم المتخلفة مع تراثها ما زال متُخلفاً.

را: عون الشريف، في معركة التراث، بيروت دار القلم ١٩٨٦،ص١٢٧.

(٢٤)- را: قاسم عتمه: (إشكالية التنمية العربية بين حدي التجزئة والتبعية). المغرب، مجلة الوحدة، العدد ٧١/٧٠ لعام ١٩٩٠، ص١٠٢.

(٢٥)- لا يتردّد الشيخ البوطي على سبيل المثال في التأكيد على أنّ تاريخنا قد كُتب بصورة صحيحة

را: محمد سعيد رمضان البوطي، من المسؤول عن تخلف المسلمين ، دمشق الفارابي ١٩٧٣، ص٧٠.

(٢٦)-ربمّا تكون كتابات حسين مروّة خير مؤشر بغية التدليل على ما نحن فيه.

را: حسين مرّوة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط٦، بيروت، دار الطليعة١٩٨٨،

(٢٧)- را: توفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، بيروت ، دار الفكر الجديدة ١٩٨٨، ص٦٢.

(٢٨)-را: معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، الكويت، عالم المعرفة، العدد ١١٥، لعام١٩٨٧ ،ص٦.

(٢٩)-را: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، ط٣، بيروت، دار العلم١٩٧٤، ص٢٨ وما بعدها.

(٣٠)- أخص بهذا السياق الغزالي ت٥٠٥هـ، بحيث جسّد أحد الوجوه البارزة في الثقافة العربية الإسلامية القروسطوية . يضاف إلى ذلك ، على مستوى المرحلة المعاصرة/ الراهنة بعض الوجوه البارزة على الساحة العربية، ولاسيّما السورية، وهي من أصول غير عربية (= الشيخ البوطي، أو جودت السعيد).

(٣١)-را: حسن حنفي: (الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية الإشكال النظري). دمشق، مجلة الفكر السياسي، العدد٥/٤ ، السنة الثانية ، اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٩، ص ٢٤٨.

(٣٢)-را: ن ، م ، ص٢٥٠.

(٣٣)- را: ابن خلدون ، المقدمة ،بيروت، دار القلم ١٩٧٨، ص٣٩.

(٣٤)- تتحدث بعض الكتب التاريخية عن ثروة الخليفة الراشدي الثالث (=عثمان) عند وفاته وهي تقدر بـ(ملايين الدراهم) ومن ثم، ثروة بعض الصحابة كـ: (طلحة والزبير) ثم بعض أبناء عشيرته.

را: هشام جعيط ، الفتنة، ترجمة: خليل أحمد خليل ، بيروت، دار الطليعة ١٩٩٢،ص٦٠ وما بعدها.

(٣٥)- لا يتردد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان في إعلان موقفه من المعارضة بقوله (والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلاّ ضربت عنقه).

را: فاضل الأنصاري: (الحاكمية بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي). دمشق ، مجلة الفكر السياسي العدد ٤/٥، السنة،ص١٨.

(٣٦)- العصر العباسي افتتح عهده بالقتل وسفك الدماء ، فهذا السفاح أوّل خليفة عباسي لا يتردد بالقول (أنا السفاح المُبيح والثائر المنيح).

را: ن ، م ، ص١٩ وما بعدها .

(٣٧)-را: طيب تيزيني، الفكر العربي، ج٢، دمشق، دار دمشق، ص١١ وما بعدها.

(٣٨)- عندما سأل سعد بن أبي وقاص عمر بن الخطّاب، عمّا سيفعله بكتب بلاد فارس كان موقفه واضحاً (طرحها في البحر).

را: طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، دار دمشق ١٩٧١، ص٢٥٥

(٣٩)- هذا ما يخص غيلان الدمشقي وعلاقته بالسلطة الأموية.

را: محمد عمارة ، مسلمون ثوار، ط٢، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩، ص٦٥ وما بعدها.

(٤٠)- كتب أحمد أمين عن تراثنا قائلاً :(فهذا أبو سليمان المنطقي حاجته ماسة إلى رغيف الخبز) وهذا أبو علي القالي ، قد اضطر إلى بيع كتبه، وهي أعز شيء عنده .

را: أحمد أمين ،ظهر الإسلام،ج١،ط٣،القاهرة ،مكتبة النهضة المصرية١٩٥٢،ص١١٧٠

(٤١)-را: أحمد الدجاني (الفكر العربي والتغيير في المجتمع العربي). بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد٦٩ لعام ١٩٨٤،ص ٨٩٠

(٤٢)- را: خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، بيروت ، دار الطليعة ١٩٣، ص٢١٠٠

(٤٣)- را: وليم سليمان قلاده، في رده وتعقيباته على محاضرته، وهي بعنوان (التغيير المؤسس في الوطن العربي). ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية١٩٨٧ ، ص٤٧٠٠

(٤٤)- را: محمود أمين العالم، في جلسة المناقشات حول محاضرة عبد الله عبد الدائم ، بعنوان (المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة). ن، م، ص٧٤٥٠

(٤٥)- را: أحمد بهاء الدين ، في جلسة المناقشات حول محاضرة سعد الدين إبراهيم بعنوان: (المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر) ن، م ، ص٥٥٨٠

(٤٦)-را : رياض نجيب الريس في تعقيبه على محاضرة، طيب تيزيني، بعنوان (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي) ن، م، ص١٢٨٠

(٤٧)-را: محمد عابد الجابري: (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟) ن ، م ، ص٥٥٠

(٤٨)- كتب أحد الكتاب العرب مقالة يقول فيها (الأمة العربية تستعد لمشاهدة القرن القادم .. فهي تدخل الألفية الثالثة للفرجة . فقد تعودت أن تدخل قرناً وتعيش في قرون سابقة .)

را: وليد الحسين، مقالة بعنوان (أمة ذات القرنين) . بيروت ، ملحق الكفاح العربي الثقافي تاريخ٤/١/١٩٩٩، ص٠٣

(٤٩)- ينكر بعض الباحثين العرب من معاصرينا وجود حضارة عربية إسلامية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما هناك حضارة فقهية فقط.

را: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ،ط٣، بيروت ،مركز دراسات الوحدة العربية١٩٨٨، ص٠٩٦

(٥٠)- را: توفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، بيروت، دار الفكر الجديد١٩٨٨، ص٠٤٢

(٥١)- را: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص٠١٥

(٥٢)- را: عادل حسين، أعمال ندوة، الهويّة والتراث ، بيروت، دار الكلمة١٩٨٤، ص٠٨٢

(٥٣)- را: توفيق سلوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ص٠٢٤

(٥٤)-را: ن، م ، ص٠٤٢

(٥٥)-را: ن،م، ص٠١١٥

(٥٦)- را: طيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة،ج١،ص٠٨٦٧

الفصل الثاني

إسماعيلية العصر الوسيط
بين خصومها وأنصارها

مُقدمة.

الحركات الباطنية في الإسلام .

الإسماعيلية في فكر السلطة.

الرد الإسماعيلي/ الموقف الإسماعيلي.

المسائل الخلافية بين السلطة والمعارضة ((= الإسماعيلية))

حصيلة التناقض

خاتمة

مقدمة:

بادئ ذي بدء، لا بد من الاعتراف ، بأن الجماعات/ الفرق الباطنية في الإسلام القروسطوي ، هي حركات فكرية سياسية مُجتمعية معارضة باسم الدين ، ولاسيما إذا أخذنا باعتبارنا حقيقة مفادها أن الخطاب الديني في العصر الوسيط يجسّد الخطاب السياسي على مستوى السلطة والمعارضة معاً. فالجماعات/الفرق الباطنية إذ تضع نفسها بموقع المعارضة، فإنما ستقع تحت المراقبة السلطانية في أقوالها وأفعالها. وبالتالي، سيترتب عليها إخفاء حقيقتها ، ممّا يؤدي إلى جهل حقيقتها، علماً أن واقعاً كهذا ، قد يجلب لها الضرر والنفع معاً، فأما الضرر فسوف يتمثل في إمكانية تشويه صورتها المجتمعية ، وهذا ما حدث بالفعل ، ولا سيمّا إذا أدخلنا في اعتبارنا ، رغبة الإنسان بمعرفة ما يسمع، وأما الفائدة فمردها استمرارية الحركة ونموها ، رغم معارضتها.

فالإسماعيلية كواحدة من فرق المعارضة ، عاشت واقعاً كهذا، فهي ورغم تأسيسها منذ عام ١٢٨هـ على حد تعبير الخطاب الإسماعيلي[1] مازالت تحتفظ بالسرية حتى الآن، عدا قسمها الآغاخاني. وبالتالي، فإن جهل البنية المجتمعية العربية للإسماعيلية، كان ومازال قائماً. لذا فإن الكتابة عن الإسماعيلية ضمن هذه المعطيات، ستكون مغامرة ما بعدها مغامرة ، فهي قد تحمل من الخطأ والظلامية أكثر ممّا تحمل من الصواب

والإنصاف . ولاسيمّا إذا أخذنا باعتبارنا المقولة الشائعة (من جهل شيئاً عاداه). يضاف إلى ذلك ، قراءة الإسماعيلية ، ستكون قاصرة على اعتبارها أحادية المصدر والمرجع.

أمام هذه المعطيات ، يمكن للقارئ العربي ، أن يجد في تراثه الفكري السلطاني / الشرعي، كتابات عن الإسماعيلية منذ القديم وحتى الآن، لكن السؤال الذي يُفصح عن نفسه هو : أنجحت هذه الكتابات فيما ذهبت إليه ؟ وهنا يُخيل للباحث، أن الإجابة على إشكالية كهذه ، إنما تفترض منه السير عبر محاور هي:

أوّلاً: الحركات الباطنية في الإسلام.

ثانياً: الإسماعيلية في فكر السلطة .

ثالثاً: الرد الإسماعيلي / الموقف الإسماعيلي.

رابعاً: المسائل الخلافية بين السلطة والمعارضة ((= الإسماعيلية))

خامساً: حصيلة التناقص .

أوّلاً- الحركات الباطنية في الإسلام:

يبدو أنّ الظروف المُجتمعية التي أحاطت بالمعارضة العربية الإسلامية، ولاسيما منذ المرحلة الأموية ، قد دفعت بالمعارضة إلى المزيد من السرية (= التقية) في عملها، وربما كان الظرف المجتمعي وراء مقولة الإمام جعفر الصادق ت١٤٨هـ بقوله: (التقية ديني ودين آبائي، ومن لا تقية له فلا دين له) (٢) وهذه التقية ، ربما قادت إلى أمرين أساسيين على مسار الحركة الإسماعيلية وهما: الأول، إخفاء حقيقة الأئمة، ولا سيمّا في دور الستر، الثاني، العمل بالتأويل منذ أيام الإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، رغم فقدان وثائق تلك المرحلة ، أو اعتماد

المشافهة والرواية[٣]

إذن ، الإسماعيلية الأولى، أظهرت السرية في أقوالها وأعمالها بسبب الخوف، والاضطهاد، والإرهاب السلطاني[٤] وبالتالي ، ظلت مجهولة للآخرين ، بل بموقع الشك والتأويل ، وظلت معلومات الناس عنها مُستمدة من مؤلفات خصومها[٥] علماً أن نظرة الخصم إلى خصمه ، تظل ذاتية، وتحمل الكره والحقد ، ومن ثم التشهير والدونية، ممّا يؤدي إلى القول: إن ما أصاب الإسماعيلية عَبْرَ تاريخها من نظرة دونية، أو ذم وقدح، مردّه اجترار تاريخ خصومها.

فالحركات الباطنية ،لم تكن عشوائية ، وإنما عملت وفق خطة ما ، يمكن للقارئ العربي المعاصر أن يتلمس معالم هذه الخطة عبر تصريح أحد دعاتها بقوله: (أُمرت أن أدعو أهلها من الجهل إلى العلم، ومن الضلالة إلى الهدى ومن الشقاء إلى السعادة وأن استنقذهم من ورطات الذل والفقر)[٦] إلاّ أنّ قراءة نقدية للنص ، قد تُفصح عن تصورات مفادها :

أوّلاً: هي حركة تنويرية ، وهذه مسألة ضرورية بعد هيمنة الحنبلية والأشعرية على الساحة الفكرية المعرفية.

ثانياً: حركة مجتمعية إنقاذية هدفها تخليص الناس من الفقر والمجاعة، بعد أن زادت رقعة الفقر والحاجة والمجاعة.

ثالثاً: حركة إصلاح ديني ، هدفها الحدّ من استغلال السلطات للدين والتدين ، وهذه نزعة علمية وعصرية ، مجتمعنا المعاصر، مازال بأمس الحاجة لها .

إذن، البنية المجتمعية ، قد حملت في داخلها إمكانية التناقض ،

بغية تحقيق الإصلاح المجتمعي . لكن ، هل فهمت السلطة حقيقة طموح المعارضة ؟ وهنا يُخيّل للباحث أن مسألة الرأي الآخر، كانت وما زالت ، غائبة أو مُغيبة عن الساحة الفكرية والعملية، وأن الأحادية في الرأي أوّلاً ، والتطويح بالآخر ثانياً، هما خير تعبير عن هذا الواقع . علماً أن مسألة سماع الآخر. والأخذ بأفكاره، وتصوراته، مسألة ضرورية، بغية تحقيق النهوض المُجتمعي . ولا سيمّا أنّ المعارضة ، قد تحمل من الآراء والتصورات، ما تعجز السلطات عن إدراكه. وبالتالي، فالأخذ بالرأي الآخر، يجسّد ضرورة مُجتمعية تعمل بها البلدان المُتقدمة والمعاصرة .

ثانياً- الإسماعيلية في فكر السلطة :

يبدو للباحث، إن الإسماعيلية الأولى (= مرحلة الستر) والتي تقارب مائة عام، بعد وفاة الإمام جعفر الصادق تـ١٤٨هـ ، لم تكن بموقع التفكير المُجتمعي أو السلطاني. وإنما، ظهور حركة القرامطة في الشرق حوالي ٢٧٨هـ، قد وجه الأنظار والأبصار إليها، وبدأت الرغبة لمعرفة واقعها وآفاقها ، يضاف إلى ذلك، ظهور رسائل إخوان الصفا، قد ترك أثره الكبير، ولاسيمّا على مستوى العقل السلطاني ، بحيث أدرك (= العقل السلطاني) أهمية وحجم الخطر الذي يحيط به. وهذا بدوره ما دفعه للتفكير بالمعارضة والكتابة عنها. لكنْ ،من موقع الرفض والإدانة ، على اعتبارها تجسّد الخصم والبديل السياسي المُقترح .

أمام هذه المعطيات ، يمكن القول: إنّ أقدم هذه الكتابات جاءت على يد البغدادي تـ٤٢٩هـ لكنْ ، كيف نظر البغدادي للإسماعيلية؟ وهنا يُخيّل للباحث المعاصر ، وبعد إطلاعه على تراث الإسماعيلية، أن كتابات البغدادي عن الإسماعيلية، كما أفصحت عن ذاتها هي:

أوّلاً: قراءة الإسماعيلية قراءة دينية سلطانية. وبالتالي ،فإن عدم

توافق الإسماعيلية مع دين السلطان سيؤدي إلى رفضها، وهذا ما حدث بالفعل ، بحيث حكم عليها بأنها حركة مجوسية[٧] وهي خارجة عن الإسلام والمسلمين، مما يوجب محاربتها والقضاء عليها.

ثانياً: مؤسس الإسماعيلية هو (ميمون بن ديصان) المعروف بالقداح، وهو من الأهواز[٨] إذن، يرجح أنه فارسي، ويرغب بالانفصال عن العرب والإسلام، بل إنه شعوبي، ويضمر الحقد للعروبة والإسلام معاً. مما يترتب عليه تجميع طاقات العرب والمسلمين، بغية التصدي لهذه المحاولة الانفصالية.

ثالثاً: تأكيده بأن محمد بن إسماعيل، قد مات، ولم يعقب عند علماء الأنساب[٩] وهذا صحيح، لأن محمد بن إسماعيل دخل مرحلة الستر، ولم يعد يُعرف عنه شيء، إلا من أقرب المقربين له (= خاصة الإمام). وربما لعب الإمام الشيعي الاثني عشري / الظاهر (=غير المستتر) دوراً في إخفاء حقيقة الإمام الإسماعيلي المستتر على اعتباره (= الإمام الظاهر) محط أنظار السلطة .

رابعاً: الحكم على الباطنية الإسماعيلية بالدهرية، وبأنها تقول بقدم العالم ، وتتنكر للرسل والشرائع كُلها ، وتعمل على استباحة كل ما يميل إليه الطبع[١٠] وبأنها ترفض المعجزات ، ونزول الملائكة من السماء بالوحي ، والأمر والنهي . وما حقيقة الأنبياء ، إلا رجال سياسة ، تمكنوا من ساسة العامة بالنواميس والحيل . إذن، الباطنية تحمل توجهاً فلسفياً أسطورياً من خلال تبنيها مسألة قدم العالم، وربما يكون البغدادي بهذا الرأي قد لامس حقيقة مفادها : الحركات الباطنية أخذت بالفكر الفلسفي، وهذا ما دفع بعض المستشرقين للحكم، على أنّ الفلسفة في

الإسلام، هي في الحركات الباطنية[١١] وهذا التفكير الفلسفي سيدفع بصاحبه إلى رفض كل ما هو غير عقلاني. وهذه مسألة ليست جديدة في الفكر العربي، حتى إنّ المعتزلة كان لهم دور الريادة في رفض المعجزات والسحر[١٢] إذن ، نص البغدادي يكشف للباحث المعاصر، عن حقيقتين أساسيتين وهما :

الأولى: الحركات الباطنية فاعلت ما هو ديني بما هو فلسفي، مما جعلها تقدم فكراً متقدماً بالمقارنة مع معاصريها.

الثانية: هي تحصيل حاصل للأولى، وتتجسّد بالريادة العلمية للحركة .

خامساً: رؤية البغدادي للإسماعيليين على أنهم من العامة أولاً ، والعناصر الشعوبية ثانياً[١٣] وهنا يقع البغدادي في تناقض مع نفسه. بمعنى كيف سيكون أتباعها من العامة، وهي حركة فلسفية وتحتاج إلى عناصر مثقفة وذكية (= فلسفية)؟ ثم ، كيف ستكون حركة شعوبية وقائدها / منظرها يجسّد شخصية هاشميّة (=أئمة الإسماعيلية يعودون بنسبهم إلى الإمام علي بن أبي طالب)؟

سادساً: حكمه على الإسماعيلية بأنها حركة تشكيك في الدين ،بغية الطعن به[١٤] وهذا صحيح أيضاً، فهي تزرع الشك بغية الانتقال إلى اليقين. وتلك طريقة علمية سلكها ديكارت الفرنسي تـ١٦٥٠م. ولاسيمّا إذا أخذنا باعتبارنا، رؤية البغدادي القائلة، بأن الباطنية تزعم معرفة أسرار الأشياء وخواصها [١٥] تؤكد مصداقية ذلك. إذن، الشك لليقين .

ثم جاءت آراء الغزالي تـ٥٠٥هـ ، كي تسجل بدورها استمرارية لآراء البغدادي تـ٤٢٩هـ من ناحية، وخدمة للسلطة والسلطان من ناحية أخرى .

ولعلّ أهم الآراء التي تستوقف الباحث في بحثه هي :

أوّلاً: لم يتمكن من فصل الإسماعيلية عن غيرها من الحركات الباطنية[١٦] علماً أنّ الإسماعيلية آنذاك، قد انتهت من صياغة مشروعها الفكري ممثلاً بالفقه الفاطمي . وربما انقطاع التواصل الفكري (=الحوار) بين السلطة والمعارضة ، يجسّد العلة في ذلك .

ثانياً: تهدف الباطنية في سيرها خلف الباطن إلى إلغاء الشرع أوّلاً، ونشر الكفر والإلحاد ثانياً[١٧] إذن،هي دعوة إلحادية، هدفها التطويح بالدين.

ثالثاً: ما يؤكد كفر الباطنية، إنكارها للقيامة[١٨] ثم ، تأويلها للنصوص القرآنية بما يخدم غرضها . وبالتالي، ابتعادها عن الدين ممثلاً بالظاهر .

رابعاً : خروج الباطنية عن الدين وقواعده، ودفعها نحو أكل الأموال، وسفك الدماء[١٩] ولا سيمّا أنّ الحديث النبوي قد أكد حرمة مال المسلم ودمه وعرضه .

خامساً: الشرع بُني على الظاهر[٢٠] وهذه حقيقة تؤكدها حياة النبي (=موقف النبي من أسامة بن زيد عندما قتل كافراً . بعد أن أعلن الشهادة). لكن الباطنية ترفض ذلك ، على اعتبارها تعمل بالباطن.

سادساً: لكل عصر إمامه، والمستظهر بالله العباسي، هو إمام العصر ، لذلك يتوجب على الخلق طاعته أوّلاً[٢١] ونفاذ حكمه بالحق ، وبصحة توليته للولاة وتقليده للقضاء ثانياً[٢٢] وبالتالي ، فكل خروج عن ذلك ، هو خروج عن الإمام والجماعة معاً .

إذن، الباطنية كما فهمها الغزالي، تجسّد خروجاً على السلطة والسلطان ، وبالتالي، ما يتوجب على المسلم القيام به هو الآتي :

أوّلاً : عدم الزواج من باطنية [٢٣]

ثانياً: وجوب الامتناع عن أكل ذبيحة الباطني، أو العمل بحكمه، أو قبول شهادته[٢٤] وبذلك ، يُفصح نص الغزالي، عن التشدد والانفعالية، وربما تشدده من الباطنية يفوق تشدده من أهل الذمة.

وكتاب الغزالي ، المستظهري أو فضائح الباطنية، إنما يُفصح عن تأييده للخليفة العباسي المستظهر بالله، بل إنه جاء بطلب من الخليفة ذاته، كي يعلن حملته المشهورة على الباطنية (=الإسماعيلية) بعد أن اشتد أمرها . لكنّ ، محاولة قراءة الخارطة المجتمعية آنذاك ، وقد تكشف عن تصورات مفادها : مرحلة المستظهر كانت مرحلة مضطربة، وكثيرة الحروب[٢٥] تجسّدت في التناقضات الداخلية الكبرى، ما بين الخلافة العباسية من ناحية ، والمعارضة الباطنية من ناحية أخرى، ولا سيما في الأعوام ٤٩٢،٤٩٤هـ[٢٦] يضاف إلى ذلك، الهجوم العسكري السلجوقي من الشرق، والإفرنجي من الغرب، ثم احتلالهم أكثر بلاد الشام ، رغم محاولة الأهالي الخلاص منهم . لكن، دون جدوى[٢٧]

إلا أنه ، وكما يبدو، فليس التناقض العباسي الباطني/الإسماعيلي، هو التناقض الوحيد ، رغم تصدره التناقضات، وإنما ثمة تناقضات أخرى، تجسدت بإعلان حملات التكفير بين الفرق والجماعات، من حيث هي[٢٨]

أوّلاً: الحنبلي يكفر الأشعري بحجة أنه كذب الرسول في أنه ليس كمثله شيء .

ثانياً: الأشعري يكفر المعتزلي بحجة أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى ، وفي إثبات العلم ، والقدرة، والصفات له.

ثالثاً : المعتزلي يكفر الأشعري، بحجة إن إثبات الصفات، هو تكفير للقدماء، وتكذيب للرسول في التوحيد[٢٩]

وهكذا، تتوضح الخارطة المجتمعية ، وهي أكثر ظلامية ، حيث التناقضات المجتمعية من ناحية، والتدخلات الخارجية من ناحية أخرى . إذن، الكتاب رسالة تأييد من الغزالي إلى المستظهري في مرحلة لم يعد التأييد مجدياً، كما يبدو.

فالغزالي كشخصية سلطانية النزعة أوّلاً، وسلفي الفكر ثانياً . لم يتردّد في إعلانه الحرب على الفرق الكلامية العقلانية (= المعتزلة). رغم أنها كانت في مرحلة الزوال . ومن هنا ، بدأت حربه على الفرق الكلامية الأخرى، عبر وسمها بأنها على خلاف السنة النبوية (المأثورة)[٣٠] وبالتالي، فعلم الكلام لدى الغزالي، يأخذ شكلاً جديداً، يتمثل بأنه فكر نقلي، هدفه تكريس نزعة النقل على العقل[٣١] وهكذا، يطوح الغزالي بما هو عقلي وفلسفي، تحت ذريعة الدفاع عن الإسلام، وبأن ما جاءت به الفرق الكلامية يمثل بدعة .

لكن الغزالي لم يقتصر في نقده على الفرق الكلامية ، وإنّما يتناول ما أنتجته هذه الفرق ، ولا سيمّا على مستوى النتاج الفكري، وقد يبرز في مُقدمة ذلك، إنتاج إخوان الصفا[٣٢] فهو أشبه بالسم. وبالتالي، سيترتب الضرر .

إذن، الغزالي يجسّد عدواً حقيقياً للرسائل. لكنّ، ما سر هذه العداوة؟ وهنا يُخيّل للباحث أنّ عداء الغزالي للرسائل ، هو تقليد للسلطة

والسلطوية على اعتبار الرسائل، قد جسّدت المنطلقات النظرية والعملية (= تراث فكري) للمعارضة.يضاف إلى ذلك العداء للرسائل يكشف عن العداء للفلسفي والعقلاني على اعتبارها تجسّد مشروعاً عقلانياً وفلسفياً عربياً (=أوّل موسوعة فلسفة عربية) وتلك مسألة تتناقض مع تفكيره ومُعتقده .

ولم يتردّد الغزالي في إعلانه الحرب على العقل ، وهذه الحرب ، تبدو عبر موقفين أساسيين وهما :

الأول : الموقف من الفلاسفة وتكفيرهم في ثلاث مسائل هي [٣٣] :

أوّلاً : مسألة قدم العالم . هذه المسالة موضع سجال في الفكر الإنساني بين التأييد والرفض ، وربما يصعب الجزم فيها .

ثانياً: قول الفلاسفة ، إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

ثالثاً: إنكار الفلاسفة بعث الأجساد وحشرها ، وتلك مسألة أقرها الدين والفكر الديني ، حسب رأي الغزالي .

لكنّ، هل توقفت حملة الغزالي عند الفلاسفة فقط ؟ وهنا يلحظ الباحث، بأن الغزالي لم يترك أية نزعة عقلية تفلت من قلمه . بمعنى أنه قد أعلن الحرب على الجميع، عدا الصوفية [٣٤] وهنا قد يضعنا الغزالي أما أحد الاحتمالين وهما :

الأول : الشارع العام أصبح صوفياً بشكل عام، والسير مع التصوف، يجسّد السير مع الوضعية المجتمعية.

الثاني: الغزالي لا ينفصل عن التصوف ، وهو إذ يكتب بالفلسفة،

فإنما بغية إعلان الحرب عليها ،فهو لا يؤمن بقدرة الفلاسفة ، عبر استخدامهم للعقل الوصول إلى الحقائق الإلهية. إذن، كتاب تهافت الفلاسفة ،لم يكن كتاباً فلسفياً في الغاية والقصد،وإنما بالموضوع فقط[٣٥]

أمام ما تقدم من معطيات، يمكن القول: إن الغزالي يجسّد الرمز الحقيقي لمرحلته التي تتمثل في سقوط الحضارة، والفكر الفلسفي في الشرق العربي، ولاسيمّا أننا لم نعد نقرأ فكراً فلسفياً في المشرق العربي بعد ذلك. ومن ثم، دخول المنطقة مرحلة الزهد والتصوف. وبالتالي ، الابتعاد عن المجتمع ، والحياة المجتمعية الفاعلة. إذن، الإدانة تتوجه للمرحلة بالكامل عبر كتابات الغزالي. ممّا يعني أن حرباً كلامية حقيقة سوف تتوجه نحو العقل والعقلانية . سواء تجسّد ذلك في شخص الفلاسفة، أو الفرق الكلامية العقلانية. وبالتالي، هيمنة النقل على العقل.

لكنْ قراءة الباحث لكتابات الغزالي، قراءة منهجية ، تجعله يُقرّ بالحقيقة التالية: الغزالي رغم تناقضه مع الباطنية ، إلا أنه يتواصل معها في رفض الرأي والقياس[٣٦] ومرد ذلك ، دعوته إلى القسطاس المستقيم، بحيث يتجسّد في الدين والحق الذي جاء به النبي وعلمه للناس[٣٧] فالنبي هو المعلم فقط. وبالتالي، فإن الدعوة للأخذ عن إمام معصوم ، هي دعوة باطلة[٣٨] ثم الأخذ بالجدل الذي تقوم عليه التأويلية والباطنية ، يعتبر أكثر ضلالة ومخالفة لسيرة النبي والسلف الصالح[٣٩]

وهكذا، يفصح الغزالي عن رغبته في محاربة العقل والعقلانية ، تحت ذريعة إيقاف الجدل. لكنْ كيف لنا كمعاصرين أن نتصور عقلاً وعقلانية في ظل التطويح بالجدل؟ إذن ، الغزالي كان يطمح إلى هيمنة النقل والعادة . ولاسيمّا عندما يحدد أصول العلم في أربعة أقسام هي:

(كتاب الله وسنة رسوله،وإجماع الأمة ، وآثار الصحابة) [٤٠] إذن، الغزالي بشكل عام ، لديه رغبة واضحة المعالم في هيمنة النزعة الدينية الصوفية التي تجعله يضع علوم الدين فوق كل اعتبار ، ولا سيما أنها أداة لتطهير النفس [٤١]

إذن، قراءة نقدية لخطاب الغزالي الفكري عبر مؤلفاته ،ولا سيما مؤلفه ، فضائح الباطنية ، تضع الباحث أمام تصورات مفادها : أوّلاً :يطرح الخطاب مجموعة من القضايا كانت وما زالت ، موضع خلاف بين الجناحين الأكثر قوة داخل البيت الإسلامي [٤٢] وبالتالي، فإنها تشكل عائقاً حقيقياً أمام وحدة الجماعة الإسلامية منذ القديم وحتى اليوم.

ثانياً: المعارضة الإسلامية على اعتبارها من الشيعة بشكل عام، خُيّل لها أنها المعنية بخطاب الغزالي. علماً أن نص الغزالي يتوجه إلى الجناح الأكثر قوة آنذاك ممثلاً بالإسماعيلية ، وتحديداً الإسماعيلية الفاطمية التي جسّدت الخصم الأكبر قوة وتنظيماً ومعارضة للسلطة العباسية.

ثالثاً: خطاب الغزالي يكشف عن مشروعية الذات وقبولها، ثم رفض الآخر . فالآخر لا يحترم الدين والأخلاق ، مما يستوجب الابتعاد عنه [٤٣] وهذا بدوره، قد مهد إلى العزلة والحقد والطائفية.

إلا أنه ، وكما يبدو ،فإن تصورات البغدادي تـ٤٢٩هـ أوّلاً، والغزالي تـ٥٠٥هـ ثانياً، قد تحوّلت إلى حقيقة يرددها الفكر السلطاني/ الشرعي/ المسموح. وهذا ما يمكن تلمسه عبر خطاب ابن الجوزي تـ٥٩٧هـ . فهو لا يتردد في اتهام المعارضة / الباطنية بالخروج عن الإسلام ، وبأن ممارساتها الإسلامية لا تُفصح إلاّ عن التستر بالإسلام [٤٤] وبأنها لم تتردد في استحلال المحرمات ، بل المحرمات وسيلة لزيادة عدد الأعضاء

والأنصار [٤٥]

إذن ، عقائد الباطنية ، كما أفصح عنها الغزالي في خطابه صادقة وصحيحة على حد تعبير ابن الجوزي [٤٦] لذا تجسد الحركة الباطنية ، حركة خارجة عن الإسلام في عقيدتها وعملها [٤٧] ، و لاسيما أن الباطنية تؤمن بثنائية الإله. رغم أن ابن الجوزي لم يوضح لنا حقيقة الثنائية. يضاف إلى ذلك ، تنكرها ونكرانها للمعاد ، وبأن تصورها للإسلام لا يخرج عن الإطار التنظيمي التأويلي [٤٨]

إلا أن قراءة نقدية لما قدمه ابن الجوزي ، سوف تكشف عن تصورات مفادها:

أولاً: أنها قراءة أحادية سلطانية، ولا سيما أن كتابات الغزالي جاءت بتكليف من الخليفة العباسي المستظهر بالله، كما هو معروف تاريخياً.

ثانياً : الجهل بفكر الآخر (= فكر المعارضة/ الباطنية).وهذا بدوره قد قاده إلى تناقض مفاده: عدم التمييز في هوية حمدان قرمط أهو فارسي أم عربي [٤٩] وربما يكون الهدف أبعد من ذلك ، بمعنى أن ابن الجوزي ، يرغب بالقول: إنّ الحركة القرمطية ، هي حركة شعوبية انفصالية، هدفها: رفض العروبة والإسلام، ومن ثم العودة إلى الجاهلية. إذن ، ابن الجوزي لم يقدم جديداً، وإنما قام بتكرار أقوال السلف السلطاني، ولا سيما أقوال الغزالي. وتلك مسألة، ربما أصبحت مألوفة للباحث في الفكر العربي. إلاّ إن وجه الخطر كما يبدو ، ليس في تكرار المعلومات، وإنما في تكريسها وترسيخها في العقلية المجتمعية العربية الإسلامية عبر الزمن، ولا سيما إذا أخذنا باعتبارنا حضور هذه الرؤية ،

بصورة مستمرة ، عبر الكتب الصفراء التي تغص بها مكتباتنا ، مع انعدام الرأي الآخر. وبالتالي، تكوين الرأي العام على أساسها.

وهكذا ، يتبين للباحث أهمية قراءة خطابنا التراثي،قراءة نقدية مُعاصرة، مع الأخذ باعتبارنا رأي المعارضة الذي أهمل طويلاً. وبالتالي، فإن تغيير العقلية المجتمعية، أو الموروث الفكري المجتمعي، لن يُكتب له النجاح عبر مقال أو كتاب ، وإنّما بالعمل المتواصل والجاد، ولاسيّما بالحوار العلمي العقلاني ، وعندئذ يمكن أن نتبين الحقيقة ، ونتوصل إلى وحدة مجتمعية.

ثالثاً- الرد الإسماعيلي/ الموقف الإسماعيلي:

لقد فُهمت الإسماعيلية على أنها المُستهدفة بكتابات الغزالي ، ولاسيّما ما يرتبط بمضمون كتابه : فضائح الباطنية ، وربما كان السبب في ذلك ، كونها الجناح الأكبر في المعارضة المجتمعبة آنذاك، ولا سيما على مستوى إنتاج الإيديولوجيا. إلا إنه، وكما يبدو ، فأن الرد الإسماعيلي ، قد تأخر بعض الوقت، بمعنى بعد موت الغزالي أوّلاً ، وتداعيات الخلافة العباسية ثانياً، ولعلّ أهم ما يستوقف الباحث في هذا الردّ هو الآتي:

أوّلاً، تلاعب الخلفاء في الأموال والدماء والفروج والتحليل والتحريم[٥٠] وبالتالي فالوقوف مع الخلفاء ، هو موقف مع الظلم والظالم.

ثانياً : القول بالظاهر يجسّد تجاهلاً لقول النبي (ظاهره أنيق وباطنه عميق..) ثم وقوله (ما من آية إلا ولها ظهر وبطن)[٥١].

ثالثاً: إسقاط التكاليف ، يمثل جمع الرذائل إلى النفس[٥٢]. لأن الإسماعيلية تأخذ بالظاهر والباطن معاً.

رابعاً: محمد بن إسماعيل له أولاد ، وهم منتشرون في الأرض[٥٣]

وعدم معرفتهم يعود إلى مبدأ التقية، حيث الظلم والقمع .

خامساً: الإمام صاحب معجزة، ومعجزته تتجسّد بالتأويل[٥٤] فهو المعلم لغيره والمتعلم من غيره، بل هو راكب للخطر[٥٥]

سادساً: الخطأ كل الخطأ في مقارنة الإمام علي بن أبي طالب وجماعته الممثلة بأبي ذر الغفاري، والمقداد، وعمار ، وعبد الله بن مسعود بالآخرين ، فالإمام علي كان عادلاً ، و رحيماً، وعارفاً بالقضاء والتأويل[٥٦] وكذلك كان أبو ذر الغفاري، شجاعاً ، ومؤمناً ، ولم يعبد الأوثان ، ولم يشرب الخمر[٥٧] إذن ، النقاء الروحي والجسدي يلتصق بهؤلاء منذ الولادة ، مما يستوجب تمميزهم عن الآخرين .

سابعاً: الخلافة العباسية باطلة من الأساس ، ولا سيما أن العباس، كان طليقاً، وهو ممن أسر ببدر[٥٨] يضاف إلى ذلك ، أن بيعة الخلفاء منذ بدء الخلافة لم تكن شرعية، ولا سيما أن عمر يقرّ بحقيقة مفادها : أن بيعة (أبو بكر) كانت فلته[٥٩] وبأن النبي (محمداً) قد لعن من تخلف عن جيش أسامة بن زيد ، بقوله (انفذوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عن جيش أسامة)[٦٠] وهنا يبدو ، أن المتخلفين ، كما يُفهم من المعارضة للخلافة آنذاك ، كان هدفهم ما توصلوا إليه، وبأن النبي كان يعلم بما يخفونه ، وما ترتيبه لجيش أسامة إلا محاولة ذكية ، هدفها إبعاد هؤلاء عن الخلافة، كي تصل إلى صاحبها الشرعي (=الإمام علي بن أبي طالب)

ثامناً : الغزالي لا يميز الإسماعيلية عن غيرها[٦١] علماً أن الإسماعيلية شيء والجماعات الإمامية تجسّد شيئاً آخر[٦٢] إذن علي بن الوليد تـ٦١٢ هـ ، يجسّد في ردّه على الغزالي تـ٥٠٥هـ، أحد المعالم الإسماعيلية في التصدي الفكري للغزالي السلطاني. يضاف إلى ذلك ،

الخطاب الإسماعيلي بشكل عام، هو بموقع الرّد والتصدي .

رابعاً: المسائل الخلافية بين السلطة والمعارضة ((=الإسماعيلية)):

لعلّ مسألة الخلافة / الإمامة ، هي أول وأبرز معالم الخلاف بين المسلمين . فأمام جماعة تعتقد أن الخلافة تجسّد نظاماً شرعياً بعد النبوة، نجد جماعة أخرى تعتقد بأن مسألة الخلافة غير شرعية . فخليفة الشيء ، يجب أن يكون من النوع ذاته ، بمعنى أن خليفة النبي ، يجب أن يكون نبياً . وربما كان لهذا الرأي أثره الفاعل في الانتقال من مفهوم الخليفة إلى أمير المؤمنين زمن عمر بن الخطاب . لكن الجماعة الإسلامية الأخرى ، إذ رفضت مفهوم الخلافة والإمارة معاً ، فإنما أخذت بمفهوم الإمامة ،ثم وضعت مبررها العقلي ، ممثلاً بالتصور الآتي: عندما عاد النبي من حجة الوداع ، ونزل غدير خم ، أعلن الوصية ل(علي بن أبي طالب) أمام الملأ بقوله : (...إن الله عزّ وجل مولاي وأنا مولى كل مؤمن ، ثم أخذ بيد علي فقال : من كنت مولاه فهذا وليه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)[٦٣] فالجماعة الإسلامية الإمامية ، إذ تجعل الإمامة في شخص الإمام علي بن أبي طالب دون سواه ، فإنما مسوغها بذلك العديد من الدلائل وهي [٦٤]: أولاً: الإمام علي وزير النبي منذ بدء دعوته . ثانياً : موقع علي المميز في الحديث النبوي . ثالثاً : تعبد علي وزهده ، حتّى لقب بأبي تراب . رابعاً : كان علي خليفة النبي على المدينة في غزوة تبوك . وربما كان لغياب (علي) عن اجتماع السقيفة أثره البارز في الخلاف داخل الجماعة الإسلامية ، بحيث نظر أتباعه إلى المسألة على أنها غير شرعية . وهي خروج عن الوصية أولاً ، وتمّت في غياب الإمام ، ثانياً ، ولا سيما أن (علي) كان مشغولاً بموت النبي ، وبأن طاعته هي طاعة للنبي ذاته .[٦٥]

أمام ما تقدم من معطيات ، تتحوّل مسألة الإمامة إلى مسألة دينية أكثر مما هي دنيوية، بل بتفاعل الديني بالدنيوي . من هنا جاءت نقطة الانطلاق في القول بحكومة إسلامية في العصر الحديث ، رغم الإشكاليات التي يطرحها مفهوم كهذا .

إلاّ أنّ وقوف الغزالي على مسألة الإمامة يطرح بعض التناقضات ، فهو (الغزالي) إذ يطرح مسألة ضرورة وجود معجزة للإمام ، كي تثبت إمامته ويؤمن به ،(٦٦) وعندئذ تتبيّن عصمته.(٦٧) لكن طرحاً كهذا ، قد يدفع إلى طرح بعض الأسئلة وهي : هل تصور الغزالي للإمام بأنه نبي حتى يقدم المعجزات ؟ ثم كيف سيكون الإمام مؤتمناً على النص الديني وهو غير معصوم ؟ وهل قرأ الغزالي مفهوم الآخر وتصوراته حول هذه القضايا ؟ وهنا يُخيّل للباحث المعاصر ، أنّ الجماعة الإمامية الإسلامية لها خصوصيتها في هذه المسألة، بمعنى أن للإمام معجزة ، ومعجزته في التأويل .(٦٨) ومن ثمّ ، فالإمام معصوم لأنه سيحمل أمانة ما ، عجز الآخرون عن حملها . وبالتالي ، فهو مسؤول عن حفظ الدين والقانون الديني ، وإلا كيف سيحفظ الرسالة وهو غير معصوم ؟(٦٩) ويظل السؤال الجوهري قائماً ، وهو كيف يرفض الغزالي إمامة الآخر ، ويقر بإمامة السلطان أو الخليفة ؟ (٧٠) علماً أنّ الخليفة العباسي جاء بالوراثة ، ويفتقر للمسوغات الشرعية ، سواء أكانت دينية أم مجتمعية في ولايته أو خلافته. إذن ، موقف الغزالي يكشف عن موقف سلطاني أوّلاً ، وشخصاني ثانياً ، مع انعدام التماسك الفكري ثالثاً .

إلاّ أنه ، وكما يبدو ، فليست مسألة الإمامة والخلافة هي مسألة الخلاف وحسب ، وإنما هناك مسألة الظاهر والباطن ، وربما كانت من أبرز المشكلات في الفكر العربي الإسلامي ، وقد طرحت العديد من

التصورات والانقسامات . بل يمكن القول : إنه يمكن تقسيم الساحة المجتمعية ، وفق التصورات الفكرية لكل جماعة . بمعنى أن السلطة العربية الإسلامية ، اعتمدت الظاهر في النص ، في حين أخذت المعارضة بالباطن والظاهر معاً .

وهنا يُخيّل للباحث ، أنّ الأخذ بالظاهر دينياً يؤدّي إلى احتضان الجماهير للفكر الديني ، بحيث تبدو الجماهير قادرة على أخذه وتبنيه ، في حين تطرح مسألة الباطن الحاجة المجتمعية إلى الثقافة والتثقيف . وبالتالي ، تفاعل الفلسفي مع الديني . ومن هنا يمكن القول : إن الأخذ بالباطن ، جعل الدعوة الفاطمية بشكل عام تقتصر على الخاصة.(٧١) يضاف إلى ذلك ، الأخذ بالباطن لم ينتشر إلاّ في عصر هيمنت فيه الفلسفة على البنيان الفكري والمعرفي المجتمعي .(٧٢) وربما يمكن القول : إن هدف أصحاب الباطن دخول الفلسفة واستيطانها في المنطقة العربية الإسلامية آنذاك ، في حين وجد فيها أصحاب الظاهر ، ما هو غريب وتغريبي ، وبالتالي ، يجب رفضها أولاً ، والحكم على أصحابها بالباطن والشعوبية ثانياً . إذن ، صراع الباطن والظاهر ، قد يطرح على المستوى المعرفي إشكالية صراع الديني والفلسفي ، أو الداخل والخارج ، أو المثاقفة كما يمكن أن يقال .

لكنّ الباحث في الفكر العربي الإسلامي ، قد يعثر على إشكالية أخرى ، لا تقل أهميّة عمّا سبق من إشكاليات ، ممثلة بـ (الرأي) . ولاسيّما أنّ الأخذ بالرأي ، ربما يطوّح بتصورات عديدة أهمها هو : الدين ليس بكامل ، وإلاّ لما احتاج الإنسان للرأي ، ثم أن اعتماد الرأي قد يؤدي إلى تدخل الإنسان في رسالة السماء ، وهذا قد يناقض قدرة الإنسان وحقوقه، إذن ، مسألة الرأي ، تبدو مسألة إشكالية . ومن هنا جاءت

المواقف المتباينة للفرق / الجماعات الإسلامية . فأمام أخذ بعضهم بالرأي ، بحجة أنّ النبي كان يعتمد الرأي .(٧٣) يرى بعضهم الآخر عكس ذلك ، وإلاّ ما معنى استمهال النبي حتى يأتيه الوحي ؟.

أمام هذه الإشكاليات ، نجد موقف الغزالي ، مؤيداً للرأي(٧٤) علماً أنّ موقفاً كهذا ، إنما يكشف عن موقف سياسي أكثر مما هو ديني ، على اعتباره يجسّد رفضاً للجماعة التي ترفض الرأي ، وتلك الجماعة إذ ترفض الرأي ، فهي تقدم العديد من المسوغات ، وربما يأتي في مقدمتها : أن الدين كامل ، وبأن إبليس هو أوّل من استخدم الرأي والقياس(٧٥) وبالتالي فإن اعتماد الرأي من خلال القياس ، هو موقف شيطاني .

وهكذا ، يبدو إبليس بموقع الاتهام دائماً ، من السلطة والمعارضة . وهو المسؤول عن التناقض في الرأي أولاً ، والمواقف العملية ثانياً . إلا أنه، وكما يبدو ، فإن مسألة الرأي بحاجة قبل كل شيء إلى شخصية مركزية قوية تكون بموقع الثقة والقرار معاً . لذا لم يتردّد عمر بن الخطاب يوماً في طرح رأيه ، في الوقت الذي لم يُقَدِمْ أحدٌ على اتهامه بالخروج عن الإسلام ورسالته .

وتظل مسألة الخلافة بعد النبي ، من أبرز المشكلات التي مزقت صفوف العرب والمسلمين منذ موت النبي وحتى اليوم . فأمام جماعة تعتبر أن الخلافة مسألة شرعية بعد النبوة ، نجد جماعة أخرى تقول بالإمامة بعد النبوة . إلاّ أنّه ، وكما يبدو ، فإن هذه المسألة المجتمعية ، قد تحولت إلى مسألة دينية . فأمام إصرار الشيعة على حديث (غدير خم) ، وبأن الوصية لـ(علي) ، نجد السنة تؤكد مصداقية الحديث ، لكنها تذهب في تفسيرها مذهباً آخر . بمعنى أنها تعتمد التأويل رغم رفضها للتأويل بشكل عام(٧٦).

وهنا يُخيّل للباحث في التراث ، أنّ رفض الغزالي للوصية[٧٧] إنما هو رفض للاتجاه الآخر من ناحية ، وعصمة الإمام من ناحية أخرى . وبالتالي ، هو رفض للمعارضة ومواقفها الفكرية والمعرفية ، في الوقت الذي تمكن من قراءة موقف المعارضة ، على أنه يجسّد تصورات مفادها : أولاً ، الإقرار بوصية النبي لعلي بن أبي طالب ، في غدير خم ، يجسّد انحرافاً عن التوجهات النبوية . وبالتالي ، يمثل خروجاً عن طاعة النبي . ثانياً، الإقرار بالوصية ، يجسّد الرفض لمؤتمر السقيفة (سقيفة بني ساعدة) وما تمخض عنه من نتائج . ثالثاً ، الإقرار بالوصية وشرعيتها ، يمنح أصحابها حق رفض الالتزام الديني / السياسي .

وهكذا ، يبدو للباحث ، أن مسألة الخلافة ، قد بدأت وما زالت تفعل فعلها ، وهي تطرح الآن ، وعلى مستوى المجتمعات الإسلامية المعاصرة مسألة ، ربما تبدو بموقع الأهمية ، وهي: ولاية الفقيه[٧٨] أو طبيعة الحكم الإسلامي الشرعي . إذن ، البحث في التراث يجسّد بحثاً في قضايا العصر المجتمعية ، ولا سيما أنها تمثل استمرارية للماضي .

خامساً - حصيلة التناقض :

يبدو أن الإسماعيلية التي ألحقت الهزيمة بالسلطة / الخلافة العباسية ، ولاسيما على يد القرامطة ، دفع بالسلطة ، كي تنظر إليها (للإسماعيلية) بمنظار الحقد والكره، بل محاولة التشهير والتشويه ، ولاسيما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنّ الإسماعيلية عبر تسمياتها العديدة : قرمطية ، فاطمية ، تعليمية ، جسدت الفصيل الأكبر والأهم داخل جناح المعارضة السياسية . وهذا بدوره قد دفع بالسلطة إلى توجيه المزيد من التهم لها . وبالتالي ، فهي (الإسماعيلية) كما كُتب عنها في قصر الخليفة العباسي الحاكم بأمر الله عام ٤٤٤ هـ ، تمثّل الكفر والإباحية[٧٩] .

إذن ، الهجوم على الإسماعيلية ممثلة بالفاطمية آنذاك ، قد بدأ من قصر الخليفة العباسي قبل أن يخط الغزالي كتابه المسموم بـ : فضائح الباطنية، وإنما يمكن القول : إن كتاب الغزالي ، قد جسد الحقيقة الخلدونية القائلة : الناس على دين ملوكهم[٨٠] أو المثقف السلطاني وفق تعبيرنا المعاصر . لكن القارىء العربي المعاصر ، ولاسيما الذي لم يقرأ من تاريخه إلاّ ما دوّنه السلطان (التاريخ السلطاني) سيكون صورة صادقة لهذا التاريخ أمام غياب التاريخ الآخر (تاريخ المعارضة) . وهذا بدوره ، قد يجعل أحكام بعض معاصرينا ، تمثل تكراراً لأقوال القدماء ، ولا سيّما على مستوى القضايا التالية[٨١] أولاً ، الدعوة الإسماعيلية (القرمطية + الفاطمية) دعوة سرية ، فلسفية إلحادية . وبالتالي ، فهي نقيض الدين وخروج عليه . ثانياً ، مؤسس الدعوة - القداح فارسي الأصل. ومن ثم ، فهي حركة شعوبية ، هدفها النيل من وحدة العرب المسلمين وتفتيت الدولة ، مما يجب الحذر منها ومقاومتها . ثالثاً ، دعوة إباحية على مستوى العلاقات الاجتماعية. وبالتالي ، ستؤدي إلى تخريب البنيان المجتمعي .

أمام ما تقدم من معطيات ، تبدو الإسماعيلية ، حركة إلحادية ، شعوبية ، إباحية، وبالتالي. يجب الخلاص منها . هكذا فُهم ، وهكذا قيل، وربما يُقال الآن . إذن ، ما هو مطلوب الآن : أولاً ، ضرورة نشر تراث المعارضة . ثانياً ، أهمية قراءة تراث المعارضة ، ثالثاً ، مقارنة ما كتبته السلطة بما كتبته المعارضة ، وعندئذ يمكن للقارىء العربي أن يكون أكثر موضوعية وعلمية في فهمه لتاريخه وتراثه . وتظل مسألة نشر تراث المعارضة العربية الإسلامية القروسطوية من مهام المعارضة قبل كل شيء، وإلاّ ستستمر الساحة الثقافية والمجتمعية تردد ما قرأته في تراثها السلطاني .

لكنّ المسألة ، قد تأخذ شكلاً أكثر خطورة ، ولا سيّما عندما تمتد إلى المجتمع والحياة الاجتماعية . ولعلّ أهم ما يميّز علاقة الديني بالمجتمعي في العصر الوسيط ، هذا الترابط العضوي ، ومن ثم ، فإذا كان هذا العضو من التنظيم فالعلاقات الاجتماعية مباحة ، وإلاّ القطيعة والخصومة . وربما تمتد القطيعة والخصومة إلى أعضاء التنظيم ذاتهم إذا ترك أحدهم التنظيم[٨٢] .

إذن ، أن يحكم الغزالي بعدم شرعية الزواج من التنظيم الباطني مسألة مشروعة وفق أحكام ومعايير ذلك العصر ، مادام الموقف يجسّد موقفاً مجتمعياً مشتركاً ، يعتمد وحدة الجماعة ، وقوة تماسكها . بل انغلاق الجماعة على ذاتها . وما استمرار القطيعة المجتمعية بين الجماعات والفرق الإسلامية حتى يومنا ، إلاّ استمرارية لتلك المرحلة[٨٣] ، من هنا ، قد تتولد المواقف السلبية ، أو ردود الأفعال نحو الديني ، على اعتباره ، يبدو المُفتت لوحدة الجماعة ، وبأننا مازلنا في العصر الوسيط . بل تبرز الضرورة العلمية والعملية للحوار والتفاعل المجتمعي ، أو الدعوة لقيام مجتمع مدني ، قوامه : القوانين الوضعية دون النظر إلى العلاقات الاجتماعية البطركية .

فالعصر الوسيط ، كعصر للدين والتدين ، سواء على المستوى العربي أو العالمي لم يتمكن من التعبير عن مواقفه الفكرية ، والسياسية ، والاجتماعية . إلا بالفكر الديني . وبالتالي ، فأي خروج عن قيم السلطة والسلطان ، سيفسر على أنه كفر وإلحاد ... مما يستوجب الحساب والعقاب .

أمام هذه المعطيات ، فُسرت القراءات العلمية للفكر المجتمعي على أنها كفر وإلحاد ، وعوقب أصحابها بالهجرة والتهجير من الأرض والديار

(محنة ابن رشد) أو القتل أحياناً (معبد الجهني) . يضاف إلى ذلك ، موقف السلطات من الحركات الاجتماعية المطالبة برفع الفقر والاستغلال، لا يختلف عن موقفها من العلم والعلماء، بحيث حكم على أصحابها بالتبعية للشيطان . علماً أنّ مطالبهم واضحة وصريحة ، وهي تحقيق العدل الدنيوي الذي لا ينفصل بدوره عن العدل السماوي[٨٤] . إلاّ أنه ، وكما يبدو، فإن مطلب رغيف الخبز من أشد المطالب ، ولن يحتمل صاحبه الإرجاء إلى يوم الدين ، كي يقتص من الجاني . إذن ، لابدّ من الرفض والثورة ، ومن ثم ، رفض الإرجاء . لكنّ موقفاً كهذا فسرته السلطات آنذاك ، على أنه رفض للدين وتصوراته . وبالتالي ، فهو رفض للقيامة[٨٥] .

وهكذا ، يبدو للباحث ، أنّ المطالب المجتمعية ، قد أخذت شكلاً دينياً . مما يعني أنه حرف للصراع والتناقضات المجتمعية عن مسارها الأصلي . وبالتالي ، إثارة الرأي العام في وجه أصحابها (دعاة العدل) بذريعة أنهم كفرة ، مما يستوجب القضاء عليهم. لكنّ ذلك، لن يتمّ إلاّ بالعنف المتبادل . فالمعارضة العربية الإسلامية تُتهم بالعنف ، فهذا أبو سعيد القرمطي الذي ظهرت دعوته حوالي ٢٨٦ هـ يُتهم بممارسة العنف على حد تعبير ابن الجوزي تـ ٥٩٧ هـ بقوله : وقتل ما لا يحصى من المسلمين وخرب المساجد وأحرق المصاحف . وفتك بالحاج وسنّ لأهله وأصحابه سننا[٨٦] .

إذن ، العنف لغة المعارضة كما يُفهم من النص ، بل المعارضة هتكت حرمة الدين . وبالتالي، فهي دموية ومُدانة ، ويجب الخلاص منها . لكن السؤال الذي يفصح عن ذاته هو : هل العنف لغة المعارضة فقط ؟ وهل المعارضة بوضعية مُجتمعية تسمح لها بالقول والعمل دون استخدام العنف

ولم تفعل ؟ وهنا يُخيّل للباحث ، أنّ العنف ، يجسّد أسلوب ولغة الضعف دائماً . وربما يكشف عن رد الفعل أحياناً أخرى . فالمعارضة لم تستخدم العنف إلاّ بعد أن عاشته وعايشته ، فكراً وممارسةً . وبالتالي ، فهي البنت الشرعية لهذه الوضعية المُجتمعية[٨٧] . ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، مسألة التعددية ، والإيمان بالرأي الآخر ، من المسائل المحرمة عربياً[٨٨] .

أمام ما تقدّم من معطيات ، يتبيّن للباحث المعاصر ، بأن تاريخنا العربي يكشف عن واقعه كتاريخ للعنف ، قديمه وجديده . وأنّ مشكلات الدولة العربية الإسلامية الممثلة بالاعتراض على شرعية الخلافة العباسية من ناحية ، وإهمالها للوضعية المجتمعية من ناحية أخرى ، قد دفعا نحو العديد من الثورات الاجتماعية ، ممثلة بالزنج ، والقرامطة ، أو قيام خلافات مستقلة ، كالأموية في الأندلس ، أو الفاطمية في مصر[٨٩] .

إذن ، ثمة عنف متبادل ، مارسته السلطة والمعارضة معاً . وبأن الإدانة يجب أن تتوجه لهذه المرحلة بالكامل . وربما تتحمل السلطات الإسلامية القروسطوية المسؤولية الأكبر . وبالتالي ، فإن ما يمكن أن يُفهم، أو يستفاد منه ، من تاريخنا ، هو الآتي : ضرورة طي صفحة العنف المجتمعي أوّلاً ، واعتماد الحوار العلمي والعقلاني ثانياً ، وتبادل السلطة بطريقة ديمقراطية ثالثاً ، والنظر إلى السلطة على أنها وسيلة وليست غاية رابعاً ، بمعنى ، لتكن النهضة المجتمعية ، هي الهاجس والطموح معاً .

إلاّ أنه ، وكما يبدو ، فقد يخطىء من يظن أن المسلمين أمة واحدة، وربما الخطأ الأكبر هو التفكير بوحدة الجماعات الإسلامية . فالخلافات التي بدأت مع موت النبي ، تخمرت وتفاعلت في عقول الناس وحياتهم ، وأصبح من الصعوبة بمكان حلها أو تجاوزها ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا إشكاليات عديدة أهمها . أولاً ، مسألة السلطة . أهي خلافة أم إمامة ؟

جمهورية أم ملكية ؟ علماً أن النماذج بأكملها موجودة ، وتجد من يسوغها . ثانياً ، المرجعية . فإذا كان بعضهم يأخذ عن أبي هريرة وغيره ، فإن بعضهم الآخر يرفض ذلك أشد الرفض . وبالتالي ، فإن الاختلاف في المرجعية ، سيؤدي إلى استمرار جهل الآخر أولاً ، وعدم مشروعية مرجعيته ثانياً . ثالثاً ، الظاهر والباطن . إذا كان بعضهم يأخذ بالظاهر بشكل عام (التيار الأشعري تاريخياً) . فإن بعضهم الآخر يربط الظاهر بالباطن (الإسماعيلية تاريخياً) . رغم ما يشاع حولها (الإسماعيلية) بأنها تأخذ بالباطن دون الظاهر . رابعاً ، الحديث النبوي ، هو موضوع اختلاف أيضاً . فإذا كان بعضهم أشعرياً ، فإن بعضهم الآخر جعفري . وبالتالي ، ربما كانت بعض حركات عصر النهضة على حق عندما دعت إلى العودة لعصر النبي ، ورفض ما جاء بعده . لكن ما السبيل إلى ذلك ، ولا سيّما إذا كانت تلك المرحلة لم تدوّن في حينها ؟ خامساً . التقية . كانت وما زالت ، لدى بعض الجماعات الإسلامية إلى أن جاءت الحصيلة العجز عن فهم الآخر عبر التاريخ (المعارضة العربية الإسلامية) . إذن ، ما هو ضروري وهام ، يتجسد في الإسراع بنشر مؤلفات المعارضة التراثية ، كي يتمكن القارىء والباحث ، من فهم هذه الجماعات ، فهماً موضوعياً ، مع الأخذ بالاعتبار : الإيمان بالتعددية ، قولاً وعملاً ، وترك مسألة الإيمان والكفر إلى يوم الدين ، وإلاّ تحوّلنا كبشر إلى آلهة . يضاف إلى ذلك، عدم التسرع في الأحكام ، ولا سيّما فيما يخص مسألة الإيمان والكفر ، فحق الحياة أوّلاً ، ورسم مستقبلها ثانياً ، أكبر مما نتصور ، ولا سيما أنّ العصر وقيم العصر قد تجاوزا ذلك .

إذن ، ثمة حقيقة لابدّ من إقرارها ، وهي : هيمنة الدين والفكر الديني على القرون الوسطى ، وحتى مفهوم القدماء للفرقة / الجماعة ، يأخذ شكلاً دينياً ، وهي مُلحدة أو شعوبية ، إذا لم تتوافق في بنيانها

الفكري والمعرفي مع السلطة والسلطان[٩٠] . يضاف إلى ذلك ، أهم ما يلاحظ في العصر الوسيط هو : اتهام كل فريق للآخر (السلطة والمعارضة) بالكفر والهرطقة[٩١] علماً أن سجالاً كهذا ، مازال يطرح نفسه حتى يومنا ، داخل المناطق الإسلامية . فالسلطة تتهم المعارضة بالخروج عن الإسلام والعكس صحيح أيضاً . وبالتالي ، تستمر المعارك السياسية باسم الدين والتدين . علماً أن الرؤية العلمية العلمانية ، تنظر للمسألة عبر منظار آخر ، بحيث تبدو الحركات الدينية في العصر الوسيط بموقع الحركات السياسية[٩٢] واستمرارية معاركنا السياسية باسم الدين ، إنما تكشف عن استمرار هيمنة الموروث الثقافي والمعرفي القروسطوي أوّلاً ، وعدم استيطان العلم والقيم العلمية للعصر الحديث ثانياً . مما يتطلب منا، العمل بغية تحقيق ثورة معرفية تراثية قبل كل شيء .

فالقارىء للتراث العربي الإسلامي القروسطوي ، قد تستوقفه الملاحظة التالية : تأكيد الفرق الإسلامية على الحديث النبوي القائل : (ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل ، تفرق بنو إسرائيل على اثنين وسبعين ملّة ، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة تزيد عليه ملّة ، كلهم في النار إلاّ ملة واحدة . قالوا : يا رسول الله ، وما الملة التي تتغلب ؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي)[٩٣] والجماعة الإسلامية الإمامية تقرّ بذلك ، لكنها تؤكد مصداقية الحديث النبوي القائل : (يا ايها الناس إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتي وأهل بيتي)[٩٤] وهنا ، عترة النبي هم آل بيته . وآل بيت النبي وفق رأي الإمامية : (عليّ وأولاده من فاطمة فقط) بمعنى أئمة الشيعة بشكل عام .

عبر هذا السياق ، تبدو مسألة الإيمان أقرب للتنظيم السياسي المجتمعي منها للبناء الديني ، وإلاّ أين هو موقع وأعمال الإنسان في

العبادات : الصوم ، الصلاة ...؟ يضاف إلى ذلك ، أنّ قراءة عصرية لهذه القضية ، تجعل الباحث يقرّ بحقيقة مفادها :

الجميع يُعتبر مسلماً ، والجميع يعمل في خدمة الإسلام ، رغم اختلاف المرجعيات والتصورات. إذن ، ثمة أجنحة سياسية كما يُفصح خطابنا السياسي المعاصر ، وليس فرقاً دينية كما يُفهم .

خاتمة :

ثمة مجموعة من الحقائق طرحت نفسها كتحصيل حاصل للبحث وهي : أهمية فهم الخطاب الديني القروسطوي كخطاب سياسي مُجتمعي، سواء على مستوى السلطة أو المعارضة ، بغية توضيح الحقائق لنا كمعاصرين . فالظرف المجتمعي المهيمن قروسطوياً، ممثلاً بالعنف والتسلط والإرهاب ، فرض التقية والسرية ، قولاً وعملاً . فالحركات السرية تجسّد نموذجاً تغييرياً نهضوياً ، بعد أن هيمن الفقر والإرهاب والتسلط والابتزاز . وتظل قراءة البغدادي للإسماعيلية قراءة أحادية الجانب ، وتحمل الجهل بواقع الحركة وفكرها ، على اعتبارها حركة سرية. وربما يمكن القول : إنّ آراء البغدادي هي أقرب للشك منها لليقين.

إلاّ أنّ البغدادي ، وكما يبدو ، يظل المنظّر الأول في الفكر السلطاني ، وما كتابات الغزالي في هذا السياق إلاّ إعادة لفكر البغدادي . يضاف إلى ذلك ، حملة الغزالي المميزة على العقل والعقلانية ، من خلال حربه المعلنة على الفلسفة والفلاسفة أولاً ، والفرق الكلامية ثانياً ، والنتاج العقلاني المعرفي العربي ثالثاً . بغية اندماجه في العصر ، حيث الزهد والتصوف والبعد عن المجتمع والحياة الاجتماعية ، ثم يتابع ابن الجوزي حملته السلطانية على المعارضة الباطنية ، وهي تعكس في حقيقتها ، تكراراً لأقوال البغدادي والغزالي معاً . ثم يأتي علي بن الوليد ، كي يجسّد

الموقف الإسماعيلي ، فكراً وسلوكاً ، وهو يُفصح عن الكثير من الدلالات والمعاني ، ولاسيّما أنّه يكشف عن الموقف الإسماعيلي في العديد من القضايا الدينية التي فهمت بشكل مغلوط عن الإسماعيلية.

لكنّ ، ثمة بعض القضايا الخلافية بين المسلمين ، وهي تشكل شرخاً لا يمكن تجاوزه . فهناك مسألة الخلافة والإمامة ، وثمة اجتهادات وآراء ، وربما دعمت بأحاديث نبوية ، وبالتالي يصعب تجاوزها : يضاف إلى ذلك ، مسألة الظاهر والباطن ، وما نتج عنها من طروحات ، قادت إلى التجسيم أحياناً ، أو التنزيه أحياناً أخرى . أو الاتهام بالشعوبية والعمالة ، أو الإيمان والكفر من خلال مرجعية كل جماعة . إلاّ أنه ، وكما يبدو فثمة تناقض آخر حول مسألة : الرأي والقياس ، بحيث تبدو التناقضات واضحة . فأمام وجود جماعة تدعو إلى الرأي ، نجدها لم تأخذ بما دعت إليه ، وتحولت إلى جماعة سلفية / أصولية . وأمام وجود جماعة تتحفظ على الرأي ، نجدها تطرح الأخذ بالفلسفي . علماً أن الفلسفي يؤيد الرأي في كل شيء ، على اعتباره ، يجسّد انفتاح العقل . وبالتالي ، يمكن القول : إنّ الطروحات شيء ، والممارسات شيء آخر ، على مستوى السلطة والمعارضة معاً .

وتظل مسألة الإمامة وما تفرزه من طروحات مُمثلة بولاية الفقيه ، من أبرز مسائل الخلاف في استمراريتها . وظلت العلاقات المجتمعية في العصر الوسيط ، تدور في فلك الديني ، والفئوي . وربما قادت إلى المزيد من العنف والممارسات القمعية ، سواء على مستوى السلطة والمعارضة . وبالتالي ، يمكن القول : إن تلك المرحلة ، هي مرحلة الحسم العسكري . وما زرعته الفرق الإسلامية القروسطوية في العصر الوسيط قد أعطى أُكُله من حيث تعميق الخلافات وتجذرها ، بل تحولها إلى بنيان فكري

ومجتمعي يصعب اختراقه . ولا سيّما إذا أخذنا بالاعتبار ، أن المعارضة العربية الإسلامية القروسطوية ، لم تنشر تراثها حتى الآن . وبالتالي ، لم يقرأ الإنسان العربي سوى تراث السلطة ، مما أدّى إلى تكوين رؤية أحادية . ويظل الخطاب الإسلامي بشكل عام ، وعبر صيرورته التاريخية ، يجسّد فكراً مؤدلجاً بما يخدم السياسي . وتظل وحدة الجماعة الإسلامية ، تجسّد خطاباً أدبياً إنشائياً ، ولا سيّما بعد أن تحول فكر الجماعة /الفرقة إلى موروث تتناقله الجماعة فيما بينها . وبالتالي ، فإن الحل ، لن يكتب له النجاح ، ما لم يأخذ باعتباره بعض التصورات وهي :

أولاً : ضرورة تربية الإنسان ، ولا سيّما جيل الأطفال ، تربية علمية معاصرة .

ثانياً : ثورة نقدية تتناول الموروث المعرفي والمجتمعي بطريقة علمية واعية .

ثالثاً : السير على طريق بناء المجتمع المدني ، فكراً وسلوكاً .

مصادر - مراجع - هوامش

(١) - را : عارف تامر ، في تقديمه لمؤلّف محمد حسن الأعظمي ، بعنوان : عبقرية الفاطميين ، بيروت ، منشورات مكتبة الحياة ١٩٦٠ ، ص١١.

(٢) - را : مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الإسلام ، ط٢ ، بيروت ، دار الأندلس ١٩٨٢ ، ص ٧٥.

(٣) - را : سيف الدين القصير ، ابن حوشب والحركة الفاطمية في اليمن ، دمشق ، دار الينابيع ١٩٩٤ ، ص٧ .

(٤) - را : أ - س - بيكي ، مدخل إلى تاريخ الإسماعيلية ، سلمية ، دار الباحث ١٩٩٤ ، ص٦ .

(٥) - را : ن ، م ، ص٦ .

(٦) - را : ابن الجوزي تـ ٥٩٧ هـ ، تلبيس إبليس ، القاهرة ، مكتبة المتنبي ، بدون تاريخ ص ١٠٥ .

(٧) - را : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، بيروت ، دار المعارف ، د. ت ، ص ٢٢.

(٨) - را : ن ، م ، ص٢٨٢ .

(٩) - را : ن ، م ، والمعطيات .

(١٠) - را : ن ، م ، ص ٢٩٦ .

(١١) - را : عادل العوّا ، حقيقة إخوان الصفا ، دمشق ، دار الأهالي ١٩٩٣ ، ص ٥ .

(١٢) - را : غالب هلسا ، العالم مادة وحركة ، بيروت ، دار الكلمة للنشر ١٩٨٠ ، ص ٣٨ وما بعدها .

(١٣) - را : ن ، م ، ص ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(١٤) - را : ن ، م ، ص ٣٠٧ .

(١٥) – را : ن ، م ، ص ٣١٢ .

(١٦) – را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ، ص ١١ .

(١٧) – را : ن ، م ، ص ص ١٢ ، ٣٧ .

(١٨) – را : ن ، م ، ص ٤٤ .

(١٩) – را : ن ، م ، ص ١٥١ .

(٢٠) – را : ن ، م ، ص ١٦٠ .

(٢١) – را : ن ، م ، ص ١٦٧ .

(٢٢) – را : ن ، م ، ص ١٦٧ وما بعدها .

(٢٣) – را : ن ، م ، ص ١٥٧ .

(٢٤) – را : ن ، م ، ص ١٥٨ .

(٢٥) – را : السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ط٤ ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة الفجالة الجديدة ١٩٦٩ ، ص ٤٢٦ .

(٢٦) – را : ن ، م ، ص ص ٤٢٧ ، ٤٢٨ .

(٢٧) – را : ن ، م ، ص ٤٢٩ .

(٢٨) – را : الغزالي ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تقديم وتحقيق: رياض مصطفى العبد الله ، دمشق ، بيروت ، دار الحكمة ١٩٨٦ ، ص ٤٩ .

(٢٩) – را : ن ، م ، والمعطيات .

(٣٠) – را : الغزالي ، المنقذ من الضلالة ، تحقيق : محمود بيجو ، مراجعة : محمد سعيد رمضان البوطي + عبد القادر الأرناؤوط ، دمشق ، مطبعة الصباح ١٩٩٠ ، ص ٣٩.

(٣١) – نقرأ في هذا السياق قول الغزالي : (... فمنه نشأ علم الكلام وأهله ، فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة).

را : ن ، م ، ص ٣٩ .

(٣٢) - لا يتردد الغزالي في إعلانه الحرب على الرسائل بدعوته إلى الإقلاع عن مطالعتها بقوله : (يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب) .

را : ن ، م ، ص ٥٤ .

(٣٣) - را : الغزالي، تهافت الفلاسفة ، ط ٧، تحقيق : سليمان دنيا ، مصر ، دار المعارف ١٩٨٧ ، ص ٣٠٧ ومابعدها .

(٣٤) - را : مقدّمة المحقق ، سليمان دنيا ، من الكتاب السالف الذكر ، ص٥٦ .

(٣٥) - را : ن ، م ، ص ٢٤ .

(٣٦) - را : الغزالي ، القسطاط المستقيم ، حمص ، مؤسسة الزعبي ١٩٧٣ ، ص٦ .

(٣٧) - كتب الغزالي قائلاً : (فمن تعلم من رسول الله (ص) ووزن بميزان الله فقد اهتدى ومن ضل عنها إلى الرأي والقياس فقد ضل) .

را : ن ، م ، ص ٩ .

(٣٨) - يكتب الغزالي بهذا الخصوص قائلاً : (وأني أراكم تدعو الناس إلى الإمام ثم أرى المستجيب أمامك بعد الاستجابة على جهله الذي كان قبله لم يحل له الإمام عقداً بل بما عقد له حلاً ولم تفده استجابته له علماً ، بل زاد به طغياناً وجهلاً فقال : قد طالت صحبتي مع رفقائي ، ولكن ما تعلمت منهم شيئاً إلاّ أنهم يقولون عليك بمذهب التعلم وإياك الرأي والقياس فإنه متعارض ومختلف) .

را : ن ، م ، ص ٦٣ .

(٣٩) - يتضح موقف الغزالي من هذه المسألة بقوله : (وأعني بأهل الجدل طائفة فيهم كياسة ترقوا عن العوام ولكن كياستهم ناقصة إذا كانت النظرة كاملة ، لكن في باطنهم خبث وعناد وتعصب وتقليد فذلك يمنعهم عن إدراك الحقائق ....) ثم يضيف : وهؤلاء ينبغي أن يمنعوا عن الجدل بالسيف والسنان كما فعل عمر رضي

الله عنه برجل إذ سأله عن آيتين متشابهتين في كتاب الله تعالى فعلاه بالدرة ، وكما قال مالك رضي الله عنه لما سُئل عن الاستواء على العرش فقال الاستواء حق والإيمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة ، وحسم بذلك باب الجدل) .

را : ن ، م ، ص ٦١ .

(٤٠) – را : فتحية حسن سليمان ، المذهب التربوي عند الغزالي ، ط٢ ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ١٩٦٤ ، ص ٢٢ .

(٤١) – را : م ، ن ، ص ٢٨ .

(٤٢) – هذه التناقضات مازالت قائمة ، بل هي موضع سجال بين الفريقين ، ويمكننا قراءة ذلك بشكل واضح في الخطاب الإسلامي الحديث عبر السجال الفكري بين شيخ الأزهر (سليم البشري) والإمام (عبد الحسين شرف الدين الموسوي) .

را : عبد الحسين شرف الدين الموسوي ، المراجعات ، بيروت ، إصدار مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د . ت.

(٤٣) تتجسّد هذه الدعوة في مسألتين أساسيتين أكدهما خطاب الغزالي وهما . الأولى ، رفض الزواج من الجماعة الباطنية . الثانية ، رفض ذبيحة الباطني أو شهادته .

را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٤٤) – را : ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ، ص ١٠٢ .

(٤٥) – را : ن ، م ، ص ١٠٢ أيضاً .

(٤٦) – را : ن ، م ، ص ١٠٧ .

(٤٧) – را: ن ، م ، ص ١٠٧ أيضاً .

(٤٨) – لا يتردد في هذا السياق ابن الجوزي بتكرار أقوال الغزالي التأويلية ، فالجنابة تمثل مبادرة المستجيب بإفشاء السر ، والغسل يمثل تجديداً للعهد ، والزنا ، وهو إلغاء نطفة العلم الباطني في نفس من لم يسبق معه عقد العهد . والصيام يجسّد الإمساك عن كشف السر . والكعبة هي النبي وعليّ بابها . وما نار إبراهيم إلا

تعبير عن غضب النمرود . وذبح إسماعيل هو أخذ العهد عليه . ثم عصا موسى ، وهي حجته ، وبأن يأجوج ومأجوج هما أهل الظاهر .

را : ن ، م ، ص ١٠٨ .

(٤٩) - ما يؤكد صحة هذا الرأي ، موقف ابن الجوزي القائل : إن القرامطة يعودون إلى رجل قادم من خوزستان إلى سواد الكوفة . ثم قوله : القرامطة يعودون إلى حمدان قرمط من الكوفة .

را : ن ، م ، ص ١٠٤ .

(٥٠) - را : علي بن الوليد تـ ٦١٢ هـ ، دافع الباطل وحتف المناضل ، ج١ ، تحقيق : مصطفى غالب ، بيروت ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ١٩٨٢، ص ١/٥٤.

(٥١) - را : ن ، م ، ص ١/٦٢ .

(٥٢) - را : ن ، م ، ص ١/٧٥ .

(٥٣) - را : ن ، م ، ص ١/٧٧ .

(٥٤) - را : ن ، م ، ص ١/٢٢٩ .

(٥٥) - را : ن ، م ، ص ١/٣٧٤ .

(٥٦) - را : ن ، م ، ص ٢/١١١ .

(٥٧) - را : ن ، م ، ص ٢/١١٠ .

(٥٨) - را : ن ، م ، ص ٢/٢٨٢ .

(٥٩) - را : ن ، م ، ص ٢/٢٥٩ .

(٦٠) - را : ن ، م ، ص ٢/٢٦٥ .

(٦١) - را : ن ، م ، ص ١/٦٣ .

(٦٢) - را : ن ، م ، ص ٢/٣٩٥ وما بعدها .

(٦٣) – را : عبد الحسين شرف الدين ، المراجعات ، ص ٤٢ .

(٦٤) – را : ن ، م ، ص ١٣٠ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤٢.

(٦٥) – را : ن ، م ، ص ٢٨٢ .

(٦٦) – را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ١٠٠ .

(٦٧) – را : ن ، م ، ص ١١٥ ، ١٤٢ .

(٦٨) – را : علي بن الوليد ، دافع الباطل ، وحتف المناضل ، ص ١/٢٢٩ .

(٦٩) – را : أبو يعقوب السجستاني تـ ٣٥٣ هـ ، كتاب الافتخار ، تحقيق مصطفى غالب ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٠ ، ص ٧١ .

(٧٠) – را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ١٦٧ .

(٧١) – را : فرهاد دفتري ، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم ، ج٣ ، ترجمة: سيف الدين القصير ، دمشق ، دار البينابيع ١٩٩٥ ، ص ٤٣ .

(٧٢) – را : عبد المنعم ماجد ، الحاكم بأمر الله الخليفة المُفترى عليه ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو مصرية ١٩٥٩ ، ص ٨٣ .

(٧٣) – يخص هؤلاء موقف النبي ﷺ أسرى بدر وغيرها من القضايا .

را : أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ط١١ ، بيروت ، دار الكتاب العربي ١٩٧٩ ، ص ٢٣٣ .

(٧٤) – را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٨٨ .

(٧٥) – المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران موسى الشيرازي تـ ٤٧٠ هـ ، مذكرات داعي الدعاة في الدولة الفاطمية ، تحقيق : عارف تامر ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ١٩٨٣ ، ص ٤٥ .

(٧٦) – الشيعة تفهم الموالاة فهماً حرفياً ، في حين تفهم السنة الحديث على أنه نوع من المحبة والثقة .

را : حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج١ ، ط٦،

ص ٣٩٤ وما بعدها.

(٧٧) - را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ١٣٥ .

(٧٨) - را : محمد سعيد العشماوي ، معالم الإسلام ، القاهرة . دار سينا ١٩٨٩ ، ص ٢٢١ ، وما بعدها .

(٧٩) - را : محمد عبد الله عنان ، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة ، دار النشر الحديثة ، د. ت ، ص ٣٣ .

(٨٠) - را : ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢٩.

(٨١) - را : محمد عبد الله عنان ، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٨٢) - يرى بعض الباحثين ، أنّ إخوان الصفا ، قد حكموا على المرتد اجتماعياً بعدم التعامل معه ، ولاسيما في علاقة الزواج . أو إيديولوجياً بعدم الحوار معه . وبالتالي رفض الاختلاط معه .

را : خير الله السعيد ، النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا ، مؤسسة عيبال للدراسات ١٩٩٢ ، ص ١٠٨ ومابعدها .

(٨٣) - يرى بعض الباحثين ، أنّ الوهابيين لا ينظرون للشيعة كمسلمين . وبالتالي ، يجب إرغامهم على دخول الإسلام أو طردهم من البلاد .

را : فاسيلييف ، تاريخ العربية السعودية ، ترجمة : خيري الضامن + جلال الماشطة ، موسكو ، دار التقدم ١٩٨٦ ، ص ٣٢٩ .

(٨٤) - را : خليل أحمد خليل ، في تقديمه لكتاب ، برنارد لويس ، بعنوان أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة ، بيروت ، دار الحداثة ١٩٨٠ ، ص١٨ .

(٨٥) - را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٤٤ .

(٨٦) - را : ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ، ص ١٠٥ .

(٨٧) - لا يتردد الخطاب العربي المعاصر في التأكيد على أن العنف أسلوب

السلطات العربية عبر الصيرورة التاريخية .

را : شريف إبراهيم : (الوحدة العربية وإشكالية الديمقراطية) . المغرب العربي ، مجلة الوحدة سابقاً ، العدد ٩١ لعام ١٩٩٢ ، ص ٤١ .

(٨٨) - را : محمد نور فرحات (التعددية السياسية في العالم العربي الواقع والتحديات) ن ، م ، ص ص ٩ ، ١٣.

(٨٩) - را : محمد زنيبر : (مفهوم الأمة والدولة في العصر الوسيط) المغرب العربي ، مجلة الوحدة سابقاً ، العدد ٤٢ لعام ١٩٨٨ ، ص ٦٧ .

(٩٠) - را : الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ١١.

(٩١) را : محمد حسن الأعظمي ، الحقائق الخفية عند الشيعة الفاطمية الأثني عشرية ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ١٦.

(٩٢) - را : خير الله سعيد ، النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا، ص ٤٧ .

(٩٣) - را : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٦ .

(٩٤) - را : عبد الحسين شرف الدين ، المراجعات، ص ٤٠ وما بعدها .

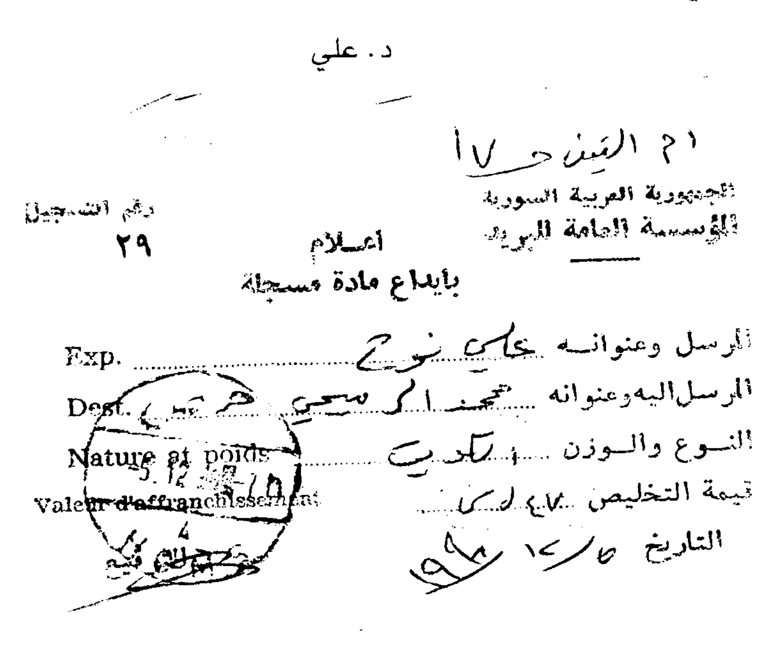
مقدّمات الفصل الثالث

ملحوظة :

كُتب هذا البحث في الأصل كبحث سجالي ، يرغب فيه كاتبه توضيح ما يلحق بتاريخنا الثقافي / المعرفي من زيف وتحريف ، فكان رداً على دراسة - أ - د - محمد الرميحي ، حديث الشهر - مجلة العربي الكويتية ، العدد ٤٨٠ ، شهر نوفمبر ، لعام ١٩٩٨م ، ص ٥ ، بعنوان : (إرهابيون عبر التاريخ) وقد قام كاتب النص بإرساله إلى سعادة - أ - د - الرميحي ، عبر البريد المسجل تحت الرقم ٢٩ ، تاريخ ٥/١٢/ ١٩٩٨ م - مكتب بريد حمص ، سوريا - إلاّ أنه وممّا يؤسف له ، فإن - أ - د - الرميحي لم يبادر إلى نشره . علماً أنّ قواعد النشر تفترض نشره . يُضاف إلى ذلك ، تطويحه بالمبدأ الديمقراطي القائل بالرأي الآخر . لكنّ حرصنا على الأمانة العلمية أولاً ،

وحق الإنسان العربي بمعرفة الرأي الآخر ثانياً ، وبعد أن فقدنا الأمل بنشر البحث ثالثاً ، فقد بادرنا إلى تعريف القارىء العربي على رد - أ - د - الرميحي أولاً ومن ثم تقديم بحثنا الذي لم يُنشر ثانياً .

د. علي


الجمهورية العربية السورية
المؤسسة العامة للبريد

رقم التسجيل
٢٩

اعلام
بايداع مادة مسجلة

المرسل وعنوانه .... Exp.

المرسل اليه وعنوانه .... Dest.

النوع والوزن .... Nature et poids

قيمة التخليص .... Valeur d'affranchissement

التاريخ

عزيزي القارىء العربي

إليك رد - أ - د - الرميحي في مجلة العربي ، العدد ٤٨٣ ، فبراير (شباط) ١٩٩٩ م . ص ٥ . بعنوان : (مهلاً ...... أيها الأعزاء) .

وصلتنا عدة رسائل حول حديث الشهر الذي كتبه رئيس التحرير الدكتور محمد الرميحي وتم نشره في شهر نوفمبر ١٩٩٨ حول ((إرهابيون عبر التاريخ) ، ونحن نقدر وجهات النظر والحقائق التي حملتها هذه الرسائل إيماناً بحرية النشر والتعبير وسعياً من أجل حوار بناء ، ونرى من الواجب أن نقدم مع فحوى هذه الرسائل بشكل عام والتي تباين أسلوب الطرح فيها ويعلم قراء مجلة العربي والذين يتابعونها أننا لم نقصد يوماً الطعن برأي ما أو بمعتقد بجهة معينة ما لم يجاف الحقيقة ويخالفها تماماً كما أننا لا نريد ولا بأي شكل من الأشكال إثارة النعرات الطائفية وتحديداً في هذا الواقع العربي والإسلامي الذي نعاني منه ما نعاني .

لقد أراد بعض الأخوة من أتباع المذهب الإسماعيلي توجيه أنظارنا إلى أصل تسمية الحشاشين ومدى بعدها عن تعاطي الحشيش ، وأرادوا أيضاً الإشادة بجائزة الآغاخان للعمارة الإسلامية والتي رصدت نصف مليون دولار لتشجيع العمران ، وقد فازت بها دول كثيرة عربية وأجنبية بغض النظر عن الدين أو المذهب ، وتوقف البعض ليلفتوا الأنظار إلى المؤسسات الإسماعيلية التي تقدم خدماتها في مختلف المجالات الإنسانية قاطبة ، وشرح البعض ما تعانيه الباطنية لدى أتباع هذا المذهب فيما كان جميعهم يبدؤون بأن هذه الطائفة مُسلمة تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وما من أحد يشكك في إسلام هذه الطائفة .

وما لمسته غالباً من خلال متابعة الكم الهائل من الرسائل التي وصلتنا هو تحجيم وتجنب طرح الرأي الآخر ، فلماذا وإلى متى سنبقي الحوار بنتيجته البيضاء أو غير البيضاء مكمم الفم ومصلوباً على جدار المساس بما يراه الآخر مقدساً ، رغم أن هذه الرؤية قابلة للطرح والنقاش .

ما أذكره تماماً أن مجلة (العربي) أشادت كثيراً بدور الفاطميين ولا أورد هذا من قبيل اليد البيضاء ، ولكنها الحقائق التي نقلها إلينا المؤرخون ، ولقد ورد دور الفاطميين على الصعيد الثقافي في حديث الشهر المنشور في مايو ١٩٩٤ كما أن دورهم في العمران أورده زملاؤنا أثناء استطلاعاتهم سواء في القاهرة أو في المهدية بتونس أو في غيرهما بعد هذا كله تفاجأ بغضب شديد فقط لأننا أوردنا الرأي الآخر والذي جاءت به بعض قنوات التاريخ مثل كتاب الجمعيات السرية وغيره . وهنا أود أن أتساءل ونحن في موقعنا كمثقفين وكصناع للثقافة من خلال بعض المنابر ونحن نعرف ونقدر الإسهامات المتازة للكثيرين من أتباع المذهب الإسماعيلي قديماً وحديثاً : لماذا نترك جلائل الأمور مغطاة بغلالات ؟ إلى متى نصمت عن الحوار وبلادنا تعج بالمذاهب التي نقدرها جميعاً من منطلق تقديرنا الواجب لاجتهاد الآخر ؟ وإن كان هذا لا يمنع أن تناقش الأمور الجانبية الدنيوية في وقائع التاريخ والحاضر دون الخوض في معتقدات الروح .

الفصل الثالث

قراءة د. محمد الرميحي
للوضعية العربية الإسلامية والتاريخ العربي ،
قراءة تكاملية ، أم أحادية تغريبية ؟

تقديم / استهلال .

أولاً - التراث وإشكالية عكس المصطلح التراثي .

ثانياً - واقع وإشكالية الثقافة العربية المعاصرة .

ثالثاً - الإسلام والإسماعيلية .

رابعاً - الحشاشية ، مرحلة مدانة أم مبررة ؟

خامساً - الغرب ، الإرهاب الإسلامي - العنف الجزائري نموذجاً .

خاتمة

تقديم / استهلال :

يُخيّل للباحث قبيل الدخول في معالم وآفاق مقالة د. محمد الرميحي بعنوان :

(إرهابيون عبر التاريخ) [1] أنها تحمل بعض المداليل التاريخية / التراثية ، وربما جاء في مقدّمتها الآتي : أولاً ، جهلنا بالنص الآخر من تاريخنا العربي ، ممثلاً بما كتبته الحركات الفكرية المعارضة ، أو السريّة.[2] ثانياً، البحث في قضايا التاريخ المعرفي الإسلامي قضية شاقة وشائكة، وهي تحتاج إلى قراءة ومتابعة ، نظراً لضخامة التاريخ المعرفي الإسلامي القروسطوي وتلك مسألة ربّما تحتاج إلى مجموعة بحثية ، أكثر مما تحتاج إلى جهود فردية . ثالثاً ، عندما درس بعض مثقفينا في الغرب، أخذوا بثقافته وتصوراته ، عبر المقولة الخلدونية القائلة بتقليد الأدنى للأعلى[3] .وبالتالي ، أصبحت مرجعيتهم الفكرية في الدرس والبحث ، مرجعية الغرب ذاته .

إذن ، ما ذهبت إليه مقالة الرميحي الفكرية التاريخية ، قد تصب في هذا المصب ، وبالتالي ، سوف يحكم عليه بحسن النية ، رغم ما يمكن أن تحدثه مقالته من ردود فعل مجتمعية سلبية ، ولا سيّما على مستوى أبناء الجماعة[4] .

أمام هذه المعطيات، ومن موقع البحث العلمي الأكاديمي المتخصّص

بالفكر العربي الإسلامي والمعاصر ، أتقدّم بمداخلتي ، عسى أن تكشف عمّا يخدم الواقع والفكر معاً . وربما تُفصح (مقالة الرميحي) عن مكيدة خُطّط لها في العالم الآخر (الغرب) ويراد لنا إشعالها ، تحت عنوان : الإرهاب ، والإرهاب الإسلامي ، بغية استمرار هيمنة الآخر واستغلاله لنا، بل منحه الشرعية الدولية لممارسة العنف ، والقتل ، والإرهاب تحت مظلة: حماية حقوق الإنسان ، ونشر السلام وإلى ما هنالك من الألفاظ المُنمّقة التي يطرحها النظام العالمي الجديد .

لكنّ واقعاً كهذا ، قد يقود إلى طرح الإشكالية التالية : ما علاقة الإسلام بالإرهاب أولاً ، ولا سيّما الإسلام السرّي القروسطوي ثانياً ، والمعاصر الأصولي ثالثاً؟ إلاّ أنّه ، وكما يبدو ، فإن الإجابة على الإشكالية، قد يقود للسير عبر محاور هي :

أوّلاً -التراث ، وإشكالية عكس المصطلح التراثي .

ثانياً - واقع وإشكالية الثقافة العربية المعاصرة .

ثالثاً - الإسلام والإسماعيلية .

رابعاً - الحشاشية ، مرحلة مدانة أم مبررة ؟

خامساً - الغرب ، الإرهاب الإسلامي - العنف الجزائري نموذجاً .

أولاً - التراث ، وإشكالية عكس المصطلح التراثي :

التعامل مع التراث العربي ، وبكل ألوانه وتفرعاته ، يفترض بشكل أولي ، قراءة هذا التراث أوّلاً ، ومعرفة غاياته وأهدافه ثانياً ، ثم تمييز ما هو سلطاني عمّا هو جماهيري (نضالي) ثالثاً . ولا سيّما أن تناقضاته أحياناً، قد تدفع الباحث إلى الوقوف على أرضية هذه المتناقضات ، بغية الوصول إلى مرحلة أكثر عقلانية .

عبر هذا السياق ، ولا سيّما على مستوى المادة الفكرية المُقدّمة ،

قد تبرز بعض التناقضات فيما يخص الانتماء الاثني والتربوي لـ (حسن الصبّاح) أولاً ، وتسميته بـ (شيخ الجبل) ثانياً[٥] . فالباحث في التراث ، والفكر التراثي ، قد يجد عكس ذلك ، بمعنى أنه يمنيّ ، ومن قبيلة حِمْير، وقد انتقل إلى الكوفة ، ومنها إلى بلاد فارس ، وبالتالي ، فهو عربي الأصل والتربية[٦] . وتسميته (شيخ الجبل) تخص راشد الدين سنان في سوريا آنذاك ولا علاقة للصبّاح بها . إذن ، ما يمكن قوله ، إنّ محاولة إرجاع الصبّاح للفرس محاولة سلطانية قديمة هدفها القول : إنه شعوبي ، وبأنه يهدف إلى شق الصف العربي الإسلامي . مع الأخذ بالاعتبار ، أنه كان زاهداً[٧] . وهو أقرب للإنسان الأصولي غير الإرهابي . لكن طبيعة المرحلة والممثلة بانهيار الدولة العربية الإسلامية القروسطوية أولاً ، وهجوم المغول و.... من الشرق ثانياً . دفع بالصبّاح كي يُعلن موقفه الجهادي / النضالي ، في وجه الآخر (السلاجقة) ولا سيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنّ أَلَمُوت قد سقطت على يد الآخر القادم من الشرق . لكن انعدام الحوار والتوافق المُجتمعي بين الجماعات العربسلامية آنذاك ، قد جعل من هم في صف السلطة ينظرون للصبّاح وللإسماعيلية نظرة سلبية، في حين تبدو الحقيقة عكس ذلك تماماً .

يضاف إلى ذلك ، أنّ مُصطلح الحشاشين ، هو الآخر يدخل دائرة التحريف ، لكنه ليس الوحيد الذي دخل الدائرة ، وإنما هناك العديد من المصطلحات والتصورات ، وربما يأتي في مُقدمتها مصطلح القدرية ، مع أنه كان الأولى بالتسمية خصوم القدرية على حد تعبير أحد معاصرينا[٨]. ثم اتهام المعتزلة بالكفر والإلحاد وبأنهم أصحاب بدعة[٩] . لكن ، ما مصداقية رؤية كهذه في فكرنا المعاصر[١٠] . وكذلك الأمر بالنسبة لحركة القرامطة ، فقد اتّهمت بقتل المسلمين ، وتخريب المساجد ، وإحراق المصاحف[١١] . علماً أن الحركة القرمطية ، قد شكلت حركة اجتماعية هدفها رفع الظلم والاستغلال الاقتصادي[١٢] . يضاف إلى ذلك ، التناقض

في التصورات حول الحركة ذاتها[١٣] .وهذا التناقض ، قد يعود بصورة أساسية إلى انعدام معرفة الإسلامي الآخر ، أو الالتزام بالمبدأ السلطاني. إذن ، تراثنا العربي يضم العقلاني والظلامي ، الجماهيري والسلطاني ، الأصل والزائف . وإذا أردنا استحضاره ، فعلينا أخذ ذلك بالحسبان .

ثانياً - واقع وإشكالية الثقافة العربية المعاصرة :

الرميحي ليس إنساناً عادياً كما عرفناه ، وإنما هو رجل فكر ونهضة ، والقضايا المجتمعية هاجسه الدائم ، وإذا ضل الطريق أحياناً ، وبحسن نية ، كما في مقاله الحالي ، فربّما لاعتبارات ترتبط بالمرجعية أكثر ما ترتبط بشخصه ، فهذا لا يعني أنه سلبي ، ولا سيّما إذا وقفنا على ملاحظاته القيمة حول واقع الكتاب العربي ، وثقافة الإنسان العربي ، وبأنها لا تخرج في وضعيتها الراهنة عن كُتب هابطة ، ومليئة بالسحر والشعوذة[١٤] . لكن لماذا ؟ وهل مهمة المثقف الملاحظة فقط ؟ مع أنّه يُخيّل للباحث ، أنّ ما طرحه الرميحي يُفصح عن حقيقة واقعية يعيشها الواقع العربي المعاصر ، على اعتباره يعيش حالة نكوصية بعد تراجع المشروع النهضوي العربي وسقوطه[١٥] . يضاف إلى ذلك ، دعوة بعضهم للتطويح بالفلسفة والتفكير الفلسفي ، واعتماد الفقه كبديل فكري[١٦] .

عبر هذا السياق ، تبدو الحاجة العربية لحركة تنوير حقيقية ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا استمرار هيمنة الأمية ، الأبجدية والمعرفية ، على الشارع العربي بشكل عام[١٧] . يضاف إلى ذلك، تعدد وتنوع مشكلاتنا الداخلية والخارجية . إذن ، العقل العربي النهضوي المعاصر بموقع المسؤولية عن التنوير ، والعقلانية ، وإصلاح ما أفسده الدهر (الكتابات السلطانية الظالمة + الأقلام الاستشراقية المغرضة) وربّما كانت مهمة ما أفسده الدهر أكثر صعوبة ، إذا تحول إلى موروث تتناقله الأجيال دون إدراك لما تقول أو تفعل .

إذن ، الخطاب (الابستمولوجي) العربي المعاصر ، وباتجاهاته التعددية ، يعيش أزمة الأصالة والمعاصرة [١٨]. وهنا يُخيّل للباحث ، أن مقالة الرميحي ، قد جمعت بين النقيضين ، وبصورة سلبية ، وقد تجسّد ذلك عبر أخذه بثقافة السلطة العربية التقليدية أولاً ، وآراء الآخر (الغرب) المناقض للإسماعيلية ثانياً . لكن ، دون العودة إلى رأي الإسماعيلية ، علماً أنّ حكماً موضوعياً يحتاج إلى مرجعية متكاملة ، تأخذ بآراء السلطة والمعارضة ، الصديق والعدو معاً ، وإلاّ كانت الحصيلة رؤية أحادية اجترارية .

أمام هذه المعطيات ، يبدو أن الأخذ بالاتجاه الذي سلكه الرميحي، قد يسلكه العديد من المثقفين العرب لاعتبارات عدة يأتي في مقدمتها : التربية التقليدية ، وغياب الرأي الآخر ، والتوافق مع رأي الأغلبية في الساحة العربية على اعتباره يجسّد الرأي التقليدي ، ثم التوافق مع الآخر (الغرب الاستعماري) إذن ، كتابة كهذه ، تصب في مصبها الطبيعي ، رغم تناقضها مع الحقيقة العلمية والتاريخية والمجتمعية للقوى المجتمعية الصاعدة ، ممثلة بالحركات المُجتمعية السريّة في تاريخنا العربي .

ثالثاً : الإسلام والإسماعيلية :

يتحدث الرميحي عن سرية الإسلام في مهده الأول[١٩] . ثم تحوله إلى قيم إنسانية وحضارية . وهنا يُخيّل للباحث المختص بالإسماعيلية ، أنّ الإسماعيلية قد مرّت بمرحلتين وهما : الأولى ، مرحلة الستر وهي لا تقل عن ١٠٠ عام بعد وفاة الإمام الشيعي جعفر الصادق تـ ١٤٨ هـ[٢٠] . الثانية، مرحلة العلنية ، ثم قيام الدولة وازدهارها ممثلة بالدولة الفاطمية، وما أنتجته من فقه ، وربما يكون على درجة مميزة من العقلانية والتفكير المنطقي[٢١] . وتلك حقيقة واقعية يُقرّها الفكر المعاصر عبر تأكيده ، بأن العقلانية ، أو النزعة الفلسفية ، لا تنفصل عن الحضارة والتحضر[٢٢] .

عبر هذا السياق، وتبدو الإسماعيلية، ممثلة بالفاطمية دولة دينية[٢٣]. وقد مرّت بمراحل تاريخية أشبه ما تكون بمرحلة الإسلام الأول. لكن آراء الناس حول الإسماعيلية ظلت غامضة إلى وقت قريب لاعتبارات عدة ، يدخل في سياقها : هيمنة رأي السلطة المعارضة للإسماعيلية على الثقافة، والشارع الثقافي أولاً ، ثم انعدام المصادر والمراجع ثانياً[٢٤] . وتاريخ الحركة الإسماعيلية لا ينفصل عن التاريخ الشيعي بشكل عام ، ممّا يعني أن الحركة الإسماعيلية تجسّد جزءاً لا يتجزأ من الوضعية المجتمعية للشيعة والتشيع . وهي بذلك تفصح عن واقعها كبنية مجتمعية فقيرة[٢٥] . وربّما ظروف الفقر والحرمان بشكل أو بآخر ، ثم عزلتها السياسية ، وخضوعها للاستغلال والابتزاز ، قد دفعها للسير على طريق المعارضة ، بغية تحقيق العدل المجتمعي . إذن ، فساد البلدان ، وخرابها ، وتسلط سلاطينها ، وزيادة هيمنة الأتراك ، كانت وراء النزعة العسكرية على حد تعبير أحد معاصرينا[٢٦] .

أمام هذه المعطيات ، تبدو الحركة الإسماعيلية وليدة الظروف المجتمعية السلبية، وهي تعبير عن الرفض المجتمعي للاستغلال والتدخل الخارجي . لكنّ حكماً كهذا ، يجب ألاّ يدفع الباحث لوسمها بالتعصب الديني أو العرقي ، وإنما كانت دعوة إنسانية شعارها الإخاء الحقيقي بين البشر[٢٧]. لكن الواقع السرّي للحركة الإسماعيلية جعل الناس بحيرة وجهل من ناحية[٢٨] . ثم كتابة التاريخ العربي وفق رغبات السلطان العربي من ناحية أخرى ، قد وضعا القارىء العربي أمام آراء وتصورات متناقضة، وربما كاذبة . لكنّ نشر بعض وثائق وتراث الإسماعيلية في القرن الماضي ، قد يجعل الباحث المختص بالإسماعيلية أولاً ، والمهتم بأمورها التاريخية والفكرية ثانياً ، أكثر واقعية ، وبالتالي ، سيتناقض مع مخزوننا الفكري السلطاني بعد اطلاعه على الرأي الآخر (تراث المعارضة الإسلامية) .

لكن حديث الرميحي عن الحشاشين يدفعه للحديث عن

الإسماعيلية من خلال ربطه الحشّاشين بالإسماعيلية ، عبر صيرورتها التاريخية أولاً ، وتنقلها الجغرافي ثانياً ، من ألَمُوت إلى الهند فأوروبا[٢٩] . وهنا يُخيّل للباحث في الإسماعيلية أن طرحاً كهذا ، إنما هو بحاجة إلى قراءة تاريخ الإسماعيلية ، لأن الحقيقة تختلف عن ذلك تماماً .

فالإسماعيلية في الهند من البهرة (= التجاّر) ولهم داعيتهم المستقل عن الإسماعيلية الآغاخانية وإمامها الحالي كريم شاه الحسيني . فالعودة إلى التاريخ الإسماعيلي ، تكشف لنا عن حقيقة يعرفها من قرأ التاريخ الإسماعيلي وهي : بعد خلافة المستنصر بالله الفاطمي انقسمت الدعوة الإسماعيلية إلى قسمين ، وهما : الأولى ، مُستعلية ، وقد زعمت أن الإمامة في ابنه المستعلي ، وهي متواجدة باليمن والهند ، وتنقسم بدورها إلى قسمين وهما : الداؤودية والسليمانية . ولكل قسم داعيته المُستقل . الثانية ، نزارية ، ويعيش عناصرها في سورية ، وإيران ، وأفغانستان ، والباكستان ، وهي تنقسم بدورها إلى قسمين وهما : آغاخانية ، ومؤمنية أو جعفرية . لكن الآغاخانية أكثر نشاطاً وعدداً ويتزعمها إمامها الحالي كريم شاه الحسيني .

إذن ، إسماعيلية الهند (البهرة) تُجسّد نموذجاً مختلفاً عن الإسماعيلية الآغاخانية ، ولا سيّما بعد الانقسام الآنف الذكر . لذلك تبدو الإسماعيلية المعاصرة أكثر من قسم[٣٠] . وربّما فرعها الآغاخاني ، أكثر نشاطاً وفاعلية، ولا سيّما على المستوى الدولي ، فهو لا يتردد بطرح مشروعه النهضوي على أساس التراث الإسلامي الفاطمي أولاً ، والأوروبي المعاصر ثانياً . يضاف إلى ذلك ، موقفه العلماني تجاه الجماعات التي يعيش معها، فالإمام الراحل سلطان محمد لا يتردد في إرشاد جماعته إلى ضرورة التوجه إلى حكوماتهم الشرعية إذا كان ثمة إشكال ما[٣١] .

رابعاً - الحشاشية ، مرحلة مدانة أم مبررة ؟:

يُخيّل للباحث أن مصطلح الحشاشية ، يحمل العديد من التصورات الفكرية والواقعية ، وربّما جاء في مقدّمة ذلك ، تصور المُعجم الوسيط بقوله : (فرقة من الإسماعيلية الشيعة أسسها حسن الصبّاح) [٣٢] لكن وقفة نقدية تاريخية أمام هذا التصور ، قد تكشف لنا عن تسرع في الأحكام أولاً ، وهشاشة الرؤية التاريخية أو تقليديتها ثانياً ، ولا سيما إذا علمنا أنّ الصبّاح ليس مؤسس فرقة ، وإنما هو إسماعيلي نزاري ، وبأنه القائد العسكري لجماعة أَلَمُوت إذا ما أخذنا بالرؤية العصرية .

إذن ، قد تكون رؤية بعض معاصرينا السلبية مردها الرؤية التراثية السلطانية . لكن وقفة نقدية وعصرية ، قد تضعنا أمام تصورات مفادها : أولاً ، الحشيش = الكلأ[٣٣] .وربما أصبح الغذاء اليومي للجماعة الإسماعيلية بسبب الحصار المفروض عليها من جيوش (هولاكو) في الشرق، أو الجيوش الصليبية في (الغرب) [٣٤] . وهذا الواقع قد يجد له المرء صورة مقاربة ومطابقة في تاريخنا الحديث[٣٥] . ثم كيف يُعقل أن شخصاً مخدراً بفعل الحشيش ، ومغيب العقل تحت تأثيره باعتباره مادة مخدرة للعقل والأعصاب ، أن يقوم بأعمال تفترض منه قوة جسدية وعقلية في مواجهته للعدو[٣٦].إذن ، أحكام الرميحي حول استخدام الجماعة الإسماعيلية للمخدرات بحاجة إلى إعادة نظر[٣٧] . ولاسيما إذا أخذنا باعتبارنا أن المصطلح من صنع الغرب الأوروبي القروسطوي ، وقد بدأ مع (ماركوبولو) الإيطالي في القرن الثالث عشر[٣٨] . فالغرب الصليبي الذي تألم من ضربات الإسماعيلية ، ولا سيما في (قضاء مصياف ، سوريا) هو المسؤول عن التسمية (الحشاشية) . وهنا يمكن القول : إن وسم الإسماعيلية آنذاك بالسلبية هي أقرب ما تكون إلى تسمية الصهيونية لحركة المقاومة العربية الإسلامية المعاصرة بـ (الإرهاب) . فهل حركة المقاومة العربية في فلسطين أو جنوب لبنان أو غيرها تجسّد

إرهاباً؟ أليس في اعتماد الباحث المعاصر أو القادم مستقبلاً ، المرجعية الصهيونية بمفردها ؛ سيؤدي إلى وسم المقاومة العربية المعاصرة بـ (الإرهاب) ؟ وأين سنكون من الحقيقة عندئذ ؟

عبر هذا السياق ، لابدّ من القول : إن قراءة الوضعية التاريخية لمرحلة ما، تفترض من الباحث قراءة مُتكاملة للوضعية المجتمعية والنصوص التاريخية ، بمعنى المدعي ، والمدعى عليه، والشاهد[٣٩] . وبذلك تصبح الحقيقة أكثر وضوحاً ، وتلك مسألة ، ربما ، لم تأخذ طريقها بعد إلى فكرنا المعاصر .

فالظروف التاريخية لولادة الجناح العسكري للإسماعيلية ، أو جعل الإسماعيلية عسكرية بشكل عام ، لا تنفصل عن الظرف التاريخي الذي مرّت به المنطقة العربية ممثلاً بمرحلة الانتقال من الحضارة والتحضر إلى الانحطاط أولاً ، ثم قيام الآخر (الخارج) بغزو الداخل ثانياً .

أمام هذه المعطيات ، ومن موقع الدفاع عن الذات والهويّة ، ظهرت التنظيمات العسكرية داخل الإسماعيلية ، ولاسيما أن الإسماعيلية آنذاك تعتبر نفسها مسؤولة عن الأرض العربية والإسلامية ، بعد أن زاد انتشارها على أرض الخلافة العباسية، بحيث أصبح الوجود الإسماعيلي/الفاطمي ، ينافس الوجود العباسي[٤٠] . وهكذا برز حقد الغرب على الإسماعيلية ، ولاسيما جناحها العسكري ، فكانت الحصيلة تلفيق تسمية كهذه (الحشاشيّة) علماً أن تسمية كهذه موجهة لـ (راشد الدين سنان) في قضاء مصياف ، سوريا . بالدرجة الأولى . وبذلك تبدو أعمال الحشاشية بموقع فدائية العرب والإسلام في وجه الآخر (المغولي من الشرق ، والصليبي من الغرب) . لكن ، وكما يبدو ، فإن انعدام الحوار بين الفاطمية الإسماعيلية من ناحية ، ورموز الخلافة العباسية من ناحية أخرى ، قد جعل تصورات سلبية كهذه تأخذ طريقها إلى العقل العربي

السلطاني التأريخي[٤١] . ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، الموقف المتشدّد للخلافة العباسية من الشيعة كمعارضة للسلطة والسلطان معاً[٤٢] . وهكذا، تكون الدولة الفاطمية / الإسماعيلية أمام تحديات داخلية وخارجية في آن معاً، وهذا بدوره قد عزّز النزعة العسكرية بغية الحفاظ على الذات / الهوية .

لكن قراءة البعد النفسي للجناح العسكري الإسماعيلي ، قد قادت الرميحي للزعم بأن الهدف من طقوس الحركات السرية هو : تحرير الإنسان من القيم الأخلاقية[٤٣] . وهنا يُخيّل للباحث أن المقالة وتحليلاتها، قد ذهبت بعكس الاتجاه ، تماماً ، بمعنى أن تفكير الحركة بالآخر ، ولاسيّما الداخل (السلطة العربية الإسلامية الحاكمة) ومحاولة الداخل استغلال الأخطاء ، قد دفع بالحركة الإسماعيلية آنذاك للتشدد الديني والأخلاقي[٤٤] .

أمام هذه المعطيات ، يمكن القول : إن آراء الرميحي ، قد تبدو أكثر انتشاراً على امتداد الساحة العربية ، نظراً لجهل الإنسان العربي بحقيقة التاريخ أولاً ، وواقع الحقد والكراهية والدسيسة اللاأخلاقية التي مارستها الفرق الإسلامية تجاه بعضها الآخر ثانياً . علماً بأن الجميع (السلطة + المعارضة) يعيش في مجتمع إسلامي ، ويمارس طقوساً إسلامية ، والإسلام لغة الفكر والواقع آنذاك[٤٥]. يضاف إلى ذلك ، اتهام بعضهم للآخر بأعمال، قد تجاوزتها الإنسانية قبل قدوم الإسلام (مسألة نكاح المحارم)[٤٦] .

فالجماعة الإسماعيلية ، جماعة إسلامية شيعية إمامية . يضاف إلى ذلك، أنها جماعة مسالمة ، ولاسيّما أنها محدودة العدد مقارنة بعدد المسلمين كافة[٤٧]. وبذلك تكون الإسماعيلية غير قادرة حتى على الدفاع عن نفسها، فكيف إذن ستكون بموقع المهاجم؟ علماً بأن المهاجم يحتاج إلى

قوة أكبر من المدافع وفق اللغة العسكرية . وهكذا تكون الإسماعيلية ، ومنذ بواكيرها ، قد جسّدت دعوة فكرية عقلانية هدفها عقلنة الحياة الفكرية والمجتمعية بشكل عام[٤٨] . وهذا بدوره، قد يقود إلى إشكالية يصعب حلها ممثلة بالآتي : كيف نوفق بين طبيعة عقلانية وإرهابية ظلامية في آن معاً ؟ لكن ، ثمة مفارقة أخرى طرحتها مقالة الرميحي ملخصها النظر للإسماعيلية كجماعة واحدة متماسكة عبر التاريخ[٤٩] . علماً أن الحقيقة عكس ذلك تماماً ، فالجماعة الإسماعيلية إذ تتفق على مرحلة الستر من ١٤٣ هـ وحتى ظهور الدولة الفاطمية وسقوطها ، فهي تختلف بعد ذلك ، وهي أقسام وفروع : داؤودية ، وسليمانيّة ، وآغاخانية ، ومؤمنية ، وخسرويّة .... إذن ، ما ذهب إليه الرميحي بحاجة إلى إعادة نظر ، ولاسيّما إذا علمنا أن إسماعيلية الهند من البهرة وهم مُستعلية ، في حين الآغاخانية هم نزارية ، وهم على وفاق حتى انتهاء خلافة المستنصر الفاطمي ، وبعد ذلك ، لكل جماعة قيادتها واجتهاداتها ونشاطاتها الفكرية والمجتمعية الخاصة بها .

خامساً : الغرب ، الإرهاب الإسلامي ، العنف في الجزائر - نموذجاً :

إذا كان ثمة إمكانية للحديث عن إرهاب إسلامي ، فإن السؤال الأكثر مشروعية هو : لماذا وكيف ؟ وهنا يُخيّل للباحث أن الإجابة على هذا السؤال ، تفترض الوقوف أمام الحقائق التالية :

أولاً ، حركات العنف الإسلامي لا تنفصل عن الأهداف التي وضعها لها الغرب ، والتي تتجسّد بضرب حركات التحرر في الشرق ، أو البلدان النامية[٥٠] . ثانياً ، ضرب حركات التحرر لا ينفصل عن ضرب حليفها الاستراتيجي ممثلاً بالاتحاد السوفياتي سابقاً . وربما برز ذلك على أرض الساحة الأفغانية أيام الاتحاد السوفياتي . بمعنى استغلال الدين والتدين لمقاومة الخطر الشيوعي وفق تفكير الغرب الرأسمالي

وتصريحاته . ثالثاً، انطلاقاً من العاملين السابقين ، قدم الغرب خدماته الجلية للحركات الإسلامية المقاتلة ، سواء بتقديم التمويل المالي ، أو السماح لها ببناء الشركات الاقتصادية على أراضيه ، بغية توفير الدعم المادي المستمر(٥١) .

إذن ، الغرب ، وبعد فشله في استمرار احتلاله للبلدان النامية ، أو رغبته في بقاء هذه البلدان ضعيفة ومتخلفة بغية استمرار استغلاله ، أقام وشجّع حركات العنف في هذه البلدان ، بغية تهميشها وإضعافها . إلاّ أنه ، وكما يبدو ، ولاسيّما بعد سقوط العدو الأكبر للغرب ممثلاً بالاتحاد السوفياتي سابقاً ، فإن حاجة الغرب للقوى الإسلامية أصبحت أقل أهمية، وبالتالي تغيرت استراتيجيته وعلاقته بهذه الحركات . ومثل هذا التغيير ، قد طرح مسألة التناقض ، وتحول الحليف إلى عدو . علماً أن الإرهاب الأصولي الإسلامي المعاصر لا ينفصل عن الإرهاب الغربي في أهدافه ومراميه . وبذلك يكون الغرب ، قد صدر العنف لبلدان العالم الثالث ، ثم أعلن حربه الكلامية عليها ، عندما تناقضت مع مصالحه وأهدافه الآنية .

وحديث الرميحي عن العنف والإرهاب ، يدفعه للحديث عمّا يجول منذ سنوات . لكن ضمن صياغة بسيطة ومختصرة مفادها : ما يدور في الجزائر يدخل دائرة العنف(٥٢) . إلاّ أنّ السؤال الأكثر مشروعية هو : ما مصداقية هذه الرؤية ؟ وهنا يُخيّل للباحث أن حديثاً كهذا ، إنما يتجاهل مرحلة التاريخ النضالي للجزائر ، وهيكلية هذا النضال ، وكيف تبلور وتوضحت معالمه وآفاقه ، عبر صياغة إسلامية ، تجسّد القيم الاستشهادية(٥٣) . يضاف إلى ذلك ، عجز النظام الحاكم عن بناء هويّة عربية عصرية للجزائر ، بل فتح الأبواب أمام الأصولية ، كي تمارس دورها . وبذلك تُفصح الأصولية الجزائرية عن أزمة حقيقية عاشها النظام الجزائري منذ الاستقلال ١٩٦٢ م وحتى الآن(٥٤) . وربّما تكون

الصورة أكثر شمولية وعمومية ، بمعنى أنها ترتبط بالوضعية المجتمعية للجزائر منذ الاستقلال، وسقوط المشروع النهضوي أو التحديثي ، وعلى المستويات كافة(٥٥) . وتظل الأصولية بصورتها العسكرية ، هي التعبير عن لحظة عجز ويأس تعيشها الأصولية . لكن أصولية الجزائر لم تتجه نحو العنف الداخلي إلاّ بعد ١٩٨٠م ، عندما اتخذت الحكومة قرارها بالانفتاح السياسي والاقتصادي(٥٦) . إذن ، العنف الأصولي في الجزائر ، كان موجهاً لحظة انطلاقه نحو سياسة الانفتاح ، وهذا التوجه يخيف الغرب الذي يسير على طريق العولمة . وبالتالي ، لن يتردد (الغرب) لحظة واحدة ، عن تخوفه من الأصولية والإرهاب الأصولي بعد أن تناقضت المصالح ، فأصبح يتنبأ بالخطر القادم على أنه صدام بين الإسلام والغرب(٥٧) .

خاتمة :

ثمة مجموعة من الحقائق طرحت نفسها عبر سياق البحث ، وهي : إشكالية كتابة التراث ، والتعامل معه ، من أبرز الإشكاليات الفكرية العربية المعاصرة ، فهي تحتاج أوّل ما تحتاج إليه ، معرفة هذا التراث ، بصورته الكلية (تراث السلطة والمعارضة) والبُعد عن الأحكام المتسرعة ، أو التعامل مع مرجعية أحادية الجانب ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنه خطاب مؤدلج ، وقد كُتب لمرحلة ما ، وخدمة لبنية مجتمعية أيضاً . وبذلك تحول الصالح إلى طالح ، والهاجس التنموي المجتمعي النضالي إلى تخريبي ، كما هو الحال في التصور لجماعة الحشاشين الفدائية ، أو غيرها من الجماعات والتنظيمات الفكرية التي تعرض لها البحث .

إذن ، الأمانة العلمية من ناحية ، والعلمية والعصرية في فهم التراث من ناحية أخرى ، والصدق في التوجه النهضوي من ناحية ثالثة ، يدفعنا لبحث هذه القضايا ومعالجتها بطريقة منهجية علمية لا تنفصل عن العصر ومعطياته العلمية ، ممّا يعني أن الحركات السرية قد جسّدت

الرأي الآخر من ناحية ، والتعدّدية من ناحية أخرى ، ثم رغبتها في حل مشكلات البيئة بغية النهوض بها . وبالتالي ، هي تمثل الحاجة إلى التعددية والنهضة . وتلك قضايا تراثية وعصرية في آن معاً . لكن الخطأ ، كل الخطأ ، في إيقاظ الفتنة وإشعالها ، ولاسيّما عبر بوابة الدين على اعتبار المرحلة تجسّد مرحلة تديّن ، ونكوصاً مجتمعياً عاماً شاملاً ، وإلاّ عشنا العصر الوسيط بتناقضاته وصراعاته الدينية ، وطوّحنا بما حققته البشرية من تقدم وعلمية ، عبر تاريخها النضالي المجتمعي . ثم إنه لظلم أكبر أن نستمر في وسم المظلوم بالظالم ، والمدافع عن حقه وماله وشرفه وكرامته بالإرهابي ، وإلاّ تحوّل الواقع والتاريخ معاً ، إلى ظلامية مُطلقة ، وإلى متى سيستمر جهلنا بفهم تاريخنا ؟ وما حقيقة الاتهامات اللاأخلاقية الموجهة للمعارضة من معتزلة أو إسماعيلية إلاّ من باب الافتراء والتشهير ، بغية إعطاء المشروعية للسلطان بملاحقتها عبر إعلان مشروعية حربها . علماً أنّ إدراك المعارضة لهذا الجانب ، قد جعلها أكثر تشدداً في قضايا الدين والأخلاق معاً . يضاف إلى ذلك، أن المعارضة، ولاسيما المعتزلة والإسماعيلية ... قد منحت الحياة العربسلامية القروسطوية نزعة عقلانية نحن بأمس الحاجة لها، بغية تغيير الوضعية المجتمعية.

وهي إذ كانت بموقع الأهمية الفكرية والسكانية،فإنها من الأقليات في مرحلتنا المعاصرة .لذلك لن تكون إرهابية، أو تستخدم العنف إلاّ بحالة الدفاع عن الذات،وهذا حق مشروع.علماً أن وقفة علمية وموضوعية على أرضية العنف الإسلامي المعاصر في تاريخيته وآنيته، لن تفصله عن الغرب وأهدافه الاستراتيجية، فهي (= القوى الإسلامية المعاصرة) إذا وجدت في الغرب حليفاً استراتيجياً في مرحلة ما، فإنها تجد في شخصيته الآنية، وتحت تأثير العولمة ، قوة عسكرية ومادية، تطوّح بهويّتها،ممّا يدفعها وتحت ضغط العولمة، كي تعلن وقوفها في وجه الغرب،ولا سيمّا أنّ التداعيات الاقتصادية المستمرة للعديد من بلدان العالم، وقد تدفع نحو

المزيد من المشكلات المجتمعية.وبالتالي، نحو المزيد من العنف الداخلي والخارجي .

إذن، الإرهاب الإسلامي المعاصر إذا صحت تسمية كهذه، له مسوغاته الداخلية والخارجية، وهو يأخذ طابعاً إسلامياً شمولياً، تمارسه القوى الإسلامية بفعل الضغوط الآنفة الذكر، وتظل الجماعة الإسلامية الإسماعيلية كأقلية دينية،و على المستويين العربي والعالمي، هي ابعد ما تكون عن الإرهاب والأصولية الإرهابية،ولاسيمّا أنها تعتمد التجديد المستمر بفضل توجيهات إمامها(= الآغاخان كريم بالنسبة للآغاخانية) وكبار دعاتها بالنسبة لبعضها الآخر(= البهرة).وبذلك تتحول الإسماعيلية إلى حركة نهضوية مستمرة. وبالتالي، تكون مقالة الرميحي قد ابتعدت عن جادة الصواب، وهي بحاجة إلى مراجعة علمية شاملة .

مراجع وهوامش:

(١)- المقالة نُشرت بمجلة العربي الكويتية،العدد ٤٨٠ لعام ١٩٩٨،ص١٨ وما بعدها - لغايةص٢٧.

(٢)- الفكر العربي المعاصر يدرس حركة المعتزلة على ضوء آراء خصومهم نظراً لانعدام نصوصهم.را: عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر دمشق،دار الأهالي ١٩٨٧،ص٣٠٤.

وكذلك التراث الإسماعيلي، وعلى الرغم من أهميته وضخامته ،على اعتباره يجسّد تراث المعارضة الفكرية ما بين ١٤٣هـ وحتى٥٥٦ هـ . تاريخ حياة الدولة الإسماعيلية القروسطوية، ضمن تسمياتها العديدة: قرمطية أحياناً، أو فاطمية أحياناً أخرى .

(٣)-را: ابن خلدون، المقدمة،ص١٤٧ .

(٤)- لقد نظرت الجماعة الإسماعيلية للمقالة على أنها سلبية، وتمثل خروجاً عن العلمية والمصداقية التاريخية،بل هي جهل بالتاريخ،ولا سيما النصف الآخر منه. وبذلك تكشف عن الرؤية السلطانية العربسلامية القروسطوية العدوانية، وقد تمهد لحرب فئوية جديدة لا ترغب الإسماعيلية فيها.

(٥)- را: مقالة الرميحي، ص٢٠ .

(٦)- را: سميرة بن عمو،آل- موت، أو ايديولوجيا الإرهاب الفدائي، مراجعة عبد الكريم حسين، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٩٢، ص٤١ .

(٧)- را: فرهاد دفتري، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، ج٣، ترجمة : سيف الدين القصير، دمشق، دار الينابيع١٩٩٥، ص٥٥ .

(٨)- را: عادل العوا، الكلام والفلسفة، ط٢، دمشق ١٩٦٤، ص٢٣ .

(٩)- را: ابن خلدون، المقدمة، ص٤٦٤ .

(١٠)- الفكر العربي المعاصر يرى عكس ذلك تماماً، فهم (= المعتزلة) جماعة إسلامية، وقد دافعت عن الإسلام بالحجة والمنطق .

را: عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دمشق، دار الأهالي ١٩٨٧، ص٦٥ .

أيضاً ،ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، بيروت، دار النهار١٩٨٢، ص٢٤٧ .

(١١)-را: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٠٥ .

(١٢)- را: محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، بيروت، دار العلم ١٩٧٣، ص ١٠٩ وما بعدها .

(١٣)- يذكر ابن الجوزي في كتابه، تلبيس إبليس، أن حمدان قرمط كان زاهداً، ص١٠٤ ثم يعود ليتهم جماعته بأعمال إرهابية ضد الجماعات الإسلاميةص١٠٥ .

را: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ١٠٤، ١٠٥

(١٤)- را: مقالة الرميحي، ص٢٥ .

(١٥)- را: معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص٦ .

(١٦)-را:خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، ص٢٩٢ .

(١٧)- هناك٦٠ مليون نسمة من مجموع سكان المنطقة العربية البالغ ٢٤٠ مليوناً أميين، وفق دليل التنمية البشرية لعام١٩٩٦ .

را: مجلة النهج، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد٤٤، لعام١٩٩٦، ص ٢٦٨ .

(١٨)- هذه المسألة ربما كانت المحور الأساسي لندوة التراث وتحديات العصر التي عقدت في القاهرة ما بين ٢٤-٢٧ أيلول ١٩٨٤ .

را: أعمال الندوة بعنوان: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي(الأصالة والمعاصرة).

(١٩)-را: مقالة الرميحي، ص٢٧ .

(٢٠)- را: ثقة الإمام، المجالس المستنصرية، تحقيق : محمد كامل حسين، دار الفكر العربي، د. ت، ص ح من المقدمة .

(٢١)- يمكن للقارئ العربي أن يطلّع على ما أنتجه العقل العربي الفاطمي آنذاك، ولا سيمّا كتابات القاضي النعمان ت٣٦٣هـ، وأخص مؤلفه: أساس التأويل، تحقيق :عارف تامر، بيروت، دار الكتاب ١٩٦٠.

(٢٢)-را: زكريا إبراهيم، مشكلات الفاسفة، مكتبة مصر ١٩٧١،ص ٢٣٦ .

(٢٣)-را: عبد المنعم ماجد، نُظم الفاطميين ورسومهم في مصر،ج١، مصر، مكتبة الأنجلو ١٩٥٣، ص١١ .

(٢٤)- را: برنارد لويس ، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة، مراجعة، خليل أحمد خليل، بيروت، دار الحداثة ١٩٨٠، ص٤٨ .

(٢٥)- را: طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ط٢، بيروت، دار الطليعة ١٩٧٩،ص٢٨ .

(٢٦)-را: محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، ص١١، ١١٤ .

(٢٧)- را: بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ط٣، دمشق، دار الجليل١٩٨٢، ص١٤٤.

(٢٨)- را : ن، م، ص١٢١ .

(٢٩)- را : مقالة الرميحي، ص٢٢ .

(٣٠)- را: عارف تامر في دارسة حول الإسماعيلية وأئمتها ودعاتها، بيروت، دائرة المعارف١٩٨٠، ص١٣/٢٣٠ . وما بعدها .

(٣١)- را: الإمام سلطان محمد شاه الحسيني (= الآغاخاني)، المفهوم الإسماعيلي ودوري كإمام، منشورات المجلس الإسلامي الإسماعيلي بالسلمية، سوريا، د ت، ص٣٨ .

(٣٢)- را: المعجم الوسيط، ج١، ط٢، بيروت ، دار الأمواج١٩٨٧،ص١/١٧٦ .

(٣٣)-را: ن، م، ص١/١٧٦ .

(٣٤)- سميرة بن عمو، آل- موت، أو ايديولوجيا الإرهاب الفدائي، ص٤٥ .

(٣٥)- مازالت الجماعة الأرمنية المُهجرة من بلادها، وهي تعيش معنا في سوريا تتذكر جيداً كيف أصبح الكلأ مادة غذائية لها أيام هجرتها حوالي ١٩١٥. إذن، أهم حشاشون أيضاً.

(٣٦)- ربّما جميعنا قد شاهد شخصاً وقع تحت تأثير مادة مخدرة للعقل كالخمرة مثلاً، وكيف تحول هذا الشخص إلى شخصية مشلولة العقل والجسد، يضاف إلى ذلك غياب القوة العقلية والجسدية لشخص تعامل بالمخدرات أصبحت

من بدهيات الحياة المجتمعية والطبيّة، ومن يشك بحقيقة كهذه فعلية التوجه بالسؤال لطبيب ما .

(٣٧)- را : مقالة الرميحي، ص٢٠ .

(٣٨)- را: فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيلية، ترجمة: سيف الدين القصير، دمشق، دار المدى،١٩٩٦،ص١١ .

(٣٩)- تلك المحاكمة العقلانية ربمّا اعتمدها ابن رشدت٥٩٥هـ في تاريخنا الثقافي بسبب عمله كقاض، ممّا جعل كتاباته اكثر عقلانية إذا ما قورنت بمعاصريه وممن سبقه من المفكرين العرب .

(٤٠)- من هنا برز التناقض مع الآخر السلجوقي أولاً، والصليبي ثانياً.

را: فرهاد دفتري، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم،ج٣، ص٨٦،٧٣ .

(٤١)- ما يؤكد صدق ما تقدمنا به، تكليف الخليفة العباسي المستظهر با لله، لـ(الغزالي) وضع مؤلّفاً يشهّر فيه بالمعارضة الإسماعيلية آنذاك، فكان مؤلفه المعروف بـ(فضائح الباطنية) .

(٤٢)- را: محمد حسن الأعظمي، عبقرية الفاطميين، تقديم عارف تامر، منشورات مكتبة الحياة ١٩٩٠، ص٥٤ .

(٤٣) -را: مقالة الرميحي، ص٢٥ .

(٤٤)- لقد اقدم حسن الصبّاح على إعدام ولديه محمد وحسين عندما تبين له، أنّ الأول يشرب الخمرة، والثاني قد قتل أحد الدعاة .

را: فرهاد دفتري، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم،ج٠٣،ص٥٥.

(٤٥)- را: ل.ر. بولنسكايا وآخرين، الاستشراق والإسلام، ترجمة: فالح عبد الجبار، مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي ١٩٩١.ص١٢.

(٤٦)- لا أجد من الأخلاقية بمكان الحديث والتوثيق حول اتهامات كهذه، مع العلم بأن مؤلفات تراثية هامة قد تضمنتها بصراحة ووضوح .

(٤٧)- تقدر الإسماعيلية عدد الإسماعيلين في العالم بـ ١٥ مليون نسمة.

(٤٨)- را: هادي علوي في تقديمه لكتاب خير الله سعيد، بعنوان: النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا، دمشق، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ١٩٩٢،ص ٤.

(٤٩)- را: مقالة الرميحي، ص٢٢ .

(٥٠)- را: عبد الحسين شعبان، أمريكا والإسلام، دمشق، صبر ا للطباعة والنشر ١٩٨٧، ص٤٧ .

(٥١)- را: أضواء على عصابة الإخوان المسلمين ودورها التخريبي، دمشق،، إصدار الإدارة السياسية ١٩٨٠،ص٣٤ – وما بعدها .

(٥٢)- را: مقالة الرميحي، ص٢٦.

(٥٣)- تذهب بعض الدراسات للقول: إن حركة الاستقلال في الجزائر هي حركة إسلامية.

را: أ. ف. مالاشينكو وآخرين، الاستشراق والإسلام، ترجمة : فالح عبد الجبار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ١٩٩١،ص٧٧.

(٥٤)- را: مصطفى دحماني (الأصولية الجزائرية: متى، كيف،ولماذا؟) بيروت، مجلة دراسات عربية، العدد٢، السنة، عام ١٩٩١،ص١٥ .

(٥٥)- انظر بهذا الخصوص كتابات ونصوص أبناء الجزائر الأكاديمية، عبر لغة علمية متماسكة تبحث عن الأسباب والنتائج والحلول المُقترحة،ولا سيمّا كتابات وتحليلات مصطفى دحماني، على صفحات مجلة دراسات عربية، الأعداد ٣/٤، السنة ٢٧ . عام١٩٩١. ثم العدد ٢، السنة ٢٨، عام ١٩٩١،ثم العدد ٧/٨، السنة ٣٠،عام ١٩٩٤،والجزء الثاني، العدد ٩/١٠، السنة ٣٠ لعام١٩٩٤، ثم العدد ٩/١٠/ عام ١٩٩٧.

(٥٦)- را: مصطفى دحماني (الحركة الإسلامية في الجزائر: من الدعوة إلى الإرهاب) بيروت، مجلة دراسات عربية، العدد ٩/١٠، السنة ٣٣ لعام ١٩٩٧،ص٨٩ وما بعدها.

(٥٧)- يتم التعبير عن هذه المسألة ضمن مقولة صراع الحضارات.

را: محمد سعدي: (الجنوب في التفكير الاستراتيجي الأمريكي: نموذج أطروحة((صدام الحضارات)) بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد٢٣٦، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص٦٤ وما بعدها .

الفصل الرابع

حقيقة الإسماعيلية

(أو)

الإسماعيلية في سطور

مُقدّمة .

أولاً: البواكير الأولى للحركة الإسماعيلية.

ثانياً: عوامل نجاح الإسماعيلية الأولى.

ثالثاً: العقيدة الإسماعيلية .

رابعاً: البناء المنهجي للإسماعيلية .

خامساً- الإسماعيلية المجتمعية .

خاتمة

مقدمة:

الكتابة في التراث من المسائل الإشكالية أو المُعقدة، ولا سيمّا إذا تحول إلى موروث عبر الصيرورة التاريخية، فأصبح يؤلف جزءاً أساسياً من البنيان المادي والمعنوي للهيكلية المجتمعية، وقد تكون المسألة اكثر صعوبة ومرارة عندما يتبين أن الموروث لم يكن صحيحاً،ونحن بحاجة إلى إعادة تكوينه وتركيبه من جديد، وربما تكون هذه هي الإشكالية الأبرز والأهم في بنياننا التراثي المعرفي العقلاني المعاصر، بحيث لم نقرأ من تراثنا إلا ما هو شرعي / مسموح/ سلطاني، وظل الجانب الآخر يعيش في كهف الستر والتقية، إلى أن جاءت الحصيلة : تكوين العقل العربي وفق التأريخ السلطاني [١].

إذن، قراءة الإسماعيلية في الفكر المعاصر، لن تكون مجدية، ما لم تأخذ في اعتبارها، الخطاب التاريخي والفكري العقائدي للإسماعيلية. بل لابدّ من قراءة الإسماعيلية على ضوء الداخل (= التراث الإسماعيلي) والخارج(التراث السلطاني وما كتبه الآخر) . يضاف إلى ذلك، الأخذ بمعطيات العلم المعاصر، ونظرياته المعرفية العقلانية، عندئذ ربمّا يصل البحث إلى نتائج قد تكون جديدة، بكل ما تحمله كلمة الجديد من معنى، لكنّ قراءة كهذه، ربما تدفع إلى طرح الإشكالية التالية : ما هي مسوغات القراءة؟ أهي إشكالية الواقع عبر تناقضاته المجتمعية ومحاولة الحد منها، أم هي مراجعة شاملة للعقل العربي؟ إلا أن مسوغات القراءة قد تكون أكبر من ذلك بكثير، وربما قادت البحث إلى السير عبر محاور هي :

أولاً : البواكير الأولى للحركة الإسماعيلية .

ثانياً: عوامل نجاح الإسماعيلية الأولى.

ثالثاً: العقيدة الإسماعيلية .

رابعاً: البناء المنهجي للإسماعيلية .

خامساً- الإسماعيلية المجتمعية .

أولاً- البواكير الأولى للحركة الإسماعيلية :

لا يتردد الخطاب الإسماعيلي في الاعتراف،بأن إسماعيل بن جعفر الصادق تـ١٥٨هـ قد ترك المدينة عندما أُعلن نبأ موته عام١٤٣هـ. حيث توجه إلى العراق وقد شوهد هناك [٢] علماً أنّ رأياً كهذا ،ربمّا يدفع إلى السؤال التالي : ما علاقة إسماعيل بالبصرة؟

وهنا يُخيّل للباحث في التراث العربي الإسلامي الحقائق التالية:

أولاً: البصرة مركز المعارضة، والتوجه إليها يجسّد الانضمام إلى صفوف المعارضة .

ثانياً: البصرة عاصمة المعارضة،وتواجد السلطة فيها محدود.

ثالثاً: البصرة ممر القوافل التجارية من فارس إلى شبه الجزيرة العربية، بل هي الأقرب إلى بلاد فارس ، وبالتالي، إمكانية هروب المعارضة ممكنة، إذا ما دفعت الضرورة.

إذن الإسماعيلية الأولى، ولدت في البصرة[٣] وهنا يبدو للباحث ، أنّ الإسماعيلية قد حاولت إيجاد هويتها/ ذاتها، المُستقلة عن الآخرين، ولاسيمّا أنها ستكون بموقع الضعف، مقارنة بالحركات الأخرى(=المعتزلة). واستمرارها في البصرة، يعني اضمحلالها في الآخر، مما دفعها للبحث عن مكان آخر ، فكانت السلمية. إلاّ أنه ، وكما يبدو، فإن آثار هذه المرحلة

(= مرحلة البصرة) قد تركت بصماتها على الإسماعيلية في مسائل هامة وهي :

أولاً: التأثر بنظرية المعتزلة حول التنزيه الإلهي، رغم إقرار الإسماعيلية بالتناقض مع التصور المعتزلي(٤).

ثانياً: التأثر بالخوارج، ولا سيمّا في مسألة الدعوة إلى العنف وممارسته، بغية تأكيد الذات، والحق، والمشروعية، وهذا ما تجسّد في الإسماعيلية القرمطية.

ثالثاً: بقاء رسائل إخوان الصفا بموقع الأهمية في الفكر الإسماعيلي، وعلى المستويين التراثي والعصري،علماً أنّ الدراسات تؤكد وجودها في البصرة أوّل الأمر(٥).

وهكذا، تُفصح الحركة الإسماعيلية عن ولادتها في البصرة، واكتسابها لغة المعارضة، فكراً وسلوكاً، بل تتداخل معها في بواكيرها ، ولاسيّما الخطابية(٦) ثم عودتها فيما بعد ، كي تُعلن موقفها الواضح والصريح والدائم من الخطابية ،ممثلاً بإدانتها(٧).

إذن، ثمة وضعية ما، نشأت فيها الإسماعيلية،وهذه الوضعية تجمع في آنٍ معاً، فكر الشيعة،و هي حركة شيعية، ممّا جعلها تستغل ذلك الاستغلال الأمثل، ولا سيمّا مسألة التبشير بالمهدي. يضاف إلى ذلك، لغة المعارضة وفكرها الفلسفي، وتلك سمة ينتج عنها الآتي:

أولاً، الحجة المنطقية، والبرهان العقلي أمام الخصوم.

ثانياً: التوفيق بين الديني والفلسفي،وتلك مسألة نجدها في فكر المعارضة بشكل عام بدءاً من المعتزلة ومروراً بالإسماعيلية. إلاّ أنّه ، وكما يبدو ،فإن الإسماعيلية الأولى، لم تعش في البصرة طويلاً، بحيث شرعت في البحث عن مكان آخر، فكانت السلمية .وربمّا مسوغاها في ذلك، أنها لو

ظلت في البصرة، فربمّا اندمجت مع الجماعات الأخرى (= المعارضة)، ولاسيمّا المعتزلة. ومن هنا يمكن للباحث أحياناً ،أن يجد التشابه والتقارب في بعض التصورات، بين المعتزلة والإسماعيلية، ولا سيمّا في مسألة التنزيه الإلهي.

لكن قراءة الخطاب الإسماعيلي المعاصر، ومحاولة التعرف على سّر تسمية الحركة بالإسماعيلية، إنما يكشف عن تصورين أساسيين وهما:

الأول: يعيد التسمية إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، بحيث يُنظر إليه على أنه مؤسس الفرقة/ الجماعة الإسماعيلية(٨).

الثاني: يبرز من خلال قراءة التراث الإسماعيلي، ومحاولة الإسماعيلية مدّ جذورها التاريخية إلى أعماق التاريخ الإنساني، بدءاً بآدم حتى المرحلة المعاصرة، عبر الأدوار والأكوار(٩) علماً أنّ قراءة علمية لتاريخ الكتابة سيجعلنا في تناقض مع آراء كهذه، ولا سيمّا إذا علمنا أن تاريخ الكتابة يعود إلى ٤٠٠٠ق.م تقريباً(١٠) ممّا يعني أن كل ما يُقال عن المراحل التي سبقت ذلك، إنما هو نوع من الخيال، يضاف إلى ذلك، محاولة بناء هيكلية تاريخية للإسماعيلية تسبق الإسلام، ستضع الإسماعيلية في تناقض مع الجماعات الإسلامية. علماً أنّ محاولة مدّ الجذور، نجدها في الإسلام ذاته، بحيث يُعلن النص القرآني، سورة الأعلى،آية١٨-١٩ (إنّ هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى). لكن قراءة وضعية، ستجعل الباحث يقرّ بحقيقة التسمية الأولى، بمعنى أنّ الإسماعيلية جماعة إسلامية شيعية ترتبط بمؤسسها الأول: إسماعيل بن جعفر الصادق، وهي تجعل من فقه الإمام جعفر الصادق ت١٤٨هـ، الأصل والمرجعية في تفكيرها الديني والمجتمعي.

فالقارئ للتاريخ العربي الإسلامي، لن يجد فيه انشقاقات

واختلافات داخل الجماعة الإسلامية إبّان حكم النبي، وربما ارتبط ذلك، في اعتبارات عدة، يدخل في سياقها: قوة شخصية النبي ومركزيتها [11].

لكنّ موت النبي، قد فجر أزمات عديدة،وقد يأتي في مُقدمتها: مسألة الخلافة، ومن سيخلفه، فجاء اجتماع السقيفة(=سقيفة بني ساعدة) كي يحسم المسألة، دون الرجوع إلى الشورى كمفهوم إسلامي[12] ومن هنا، ربما جاءت البذرة الأولى في انشقاق الجماعة الإسلامية، بين خلافيّة وإمامية، علماً أنّ بعض المراجع، قد تشير إلى أقدم من ذلك، وربما نُظر إلى طبقة المؤلفة قلوبهم على أنها السبب ،وبأنها قد أسلمت باللسان فقط، وحافظت على معتقدها الوثني بالقلب. وبالتالي، لم تكن مؤمنة بالإسلام ورسالته، وعندما وجدتالفرصة المناسبة لحربه من الداخل، لم تتأخر[13].

إذا، ثمة إشكالية حول مسألة الخلافة، وأخرى ترتبط بالبنية الطبقية للإسلام، إلاّ أنّه، وكما يبدو، فإن إشكاليات كهذه، ربما فعلت فعلتها، فيما بعد. ولا سيّما عندما استطاع البيت الأموي الوصول إلى السلطة، ثم ممارسة الإهمال لواقع الرعية، مع انتشار الفساد والاستبداد[14] ممّا دفع الرعية للتفكير بالخلاص من البيت الأموي وحكمه، فتشكلت المعارضة [15] وبدأ التاريخ الدموي للمسلمين، ثم الانشقاقات والانقسامات ممثلة بظهور الفرق الإسلامية أولاً، ثم بروز عصر الدويلات ولا سيمّا في العصر العباسي ثانياً، حيث القرامطة في الشام والعراق والفاطميّون في مصر، والأدارسة في المغرب العربي، والحمدانيون في حلب.

إلاّ أنّه، وكما يُخيّل للباحث، فإن الاختلافات والانقسامات السياسية، قد قادت إلى اختلافات فكرية/ فقهية، وبالتالي، تكوين عقلية جديدة للجماعة، لا تسمح لها فيما بعد بالاندماج في البنية المجتمعية

بشكل عا م ، فجاءت الحصيلة ،بروز التشتت والانقسامات داخل البنية المجتمعية .

لكنّ قراءة التراث الإسماعيلي من ناحية، ومحاولة تصنيفه الزمني من ناحية أخرى، ربما قادتنا الباحث إلى حقيقة مفادها، مرور الإسماعيلية بمراحل عديدة، هي :

أولاً: مرحلة دور الستر: وتمتد قرابة ١٠٠ عام بعد وفاة الإمام جعفر الصادق تـ١٤٨هـ وربما، يمكن القول : إنّ أحاديث الإمام جعفر قد شكلت المرجعية الأصلية،ولا سيمّا أنّ تراث الإمام جعفر يشكل قاسماً مشتركاً بين فصائل المعارضة السرية آنذاك .

ثانياً: المرحلة القرمطية، وفيها تبرز بواكير التأويل، ممثلة حتى الآن، بكتاب شجرة اليقين لمؤلفه الداعية عبدان، صهر ومستشار حمدان قرمط[١٦] .

ثالثاً: المرحلة الفاطمية: فقد تزامنت مع المرحلة القرمطية تقريباً، ولكنها تتميز عنها، بضخامة تراثها،وغزارة مؤلّفاتها، وتعداد دعاتها ونوعيتهم، ولا سيمّا القاضي النعمان تـ٣٦٢هـ. والكرماني تـ٤١١هـ. حيث يبلغ التأويل الإسماعيلي القروسطوي قمته. يضاف إلى ذلك، وصول الخطاب الديني إلى درجة الخطاب الفلسفي ·(= الكرماني، راحة العقل)[١٧].

رابعاً: مرحلة عصر الانحطاط، فهي مرحلة مظلمة في التاريخ العربي أولاً، وينعدم فيها تواصل إسماعيلية سوريا مع الجماعة الإسماعيلية بشكل عام،ولا سيمّا مع الإمام ثانياً .

إذن . هي مرحلة جمود وركود فكري، سواء على مستوى الإسماعيلية أم غيرها .

خامساً: المرحلة الحديثة والمعاصرة: وفيها تبرز دعوة الإسماعيلية إلى إحياء تراثها عبر تحقيقه، ثم التواصل بين أفراد الجماعة. إلاّ أنّه، وكما يبدو، فإن هذه المرحلة ما زالت تحمل مخلفات عصر الانحطاط، ولاسيّما على مستوى الكتابات الإسماعيلية، مع فارق جوهري، يتجسد بقيام التنظيم لدى بعض الأقسام (الآغاخانية) .

ثانياً :عوامل نجاح الإسماعيلية الأولى:

الإسماعيلية الأولى، كما هو واضح من خطابها المعرفي، عاشت حالة التقية مع الجماعات الأخرى، سواء أكانت هذه الجماعات إسلامية أم مسيحية[١٨] لكنّ محاولة الباحث رصد عوامل نجاح الدعوة في بناء دولة (=الدولة الفاطيمة) يحدده الخطاب الإسماعيلي بالآتي:[١٩]

أولاً: ضعف السلطة المركزية للخلافة العباسية، فكانت الحصيلة، قيام الدويلات هنا وهناك، وتداخل القوى الخارجية، ثم إضعاف الدولة وسقوطها .

ثانياً: تأكيد فكرة المهدي، ولا سيما أنها تكشف الحاجة المجتمعية في الخلاص أولاً، و ترسيخها كفكرة إيمانية في المعتقد الشيعي بشكل عام، وفي الحاضنة/ التربة التي نبتت فيها الإسماعيلية ثانياً.

ثالثاُ: متانة التنظيم السياسي عبر حلقات تتصل بالمركز (=الإمام) رغم سرّية التنظيم .

إذن، الوضعية المجتمعية من ناحية،وإمكانية الإسماعيلية الأولى في قراءة هذه الوضعية قراءة دقيقة من ناحية أخرى ،ولا سيما أنها تنظيم يعتمد في الدرجة الأولى على العناصر الذكية [٢٠]قد جعلا الإسماعيلية قادرة على اختراق الوضعية المجتمعية، وتحقيق الانتصارات، ولا سيمّا إذا علمنا أنها، قد استطاعت أن تصل بخطابها إلى محيط قصر الخليفة/ السلطان[٢١] .

لكنّ العنف السلطاني، ممثلاً باضطهاد السلطة العباسية لحركات المعارضة، ولا سيمّا الشيعة أوّلاً، و الحاجة إلى الاستمرارية ثانياً، ثم الاستفادة من تراث المعارضة ثالثاً. هذه العوامل مُجتمعة، شكلت التربة الخصبة لولادة التنظيم السّري، ولا سيمّا على مستوى الخطاب المتبادل داخل الجماعة، بحيث تمكنت الجماعة الإسماعيلية من إيجاد لغة خاصة بها، فأمام كل حرف في العربية يقابله تركيبة ما ، تُمكّن الجماعة من قراءة خطابها بمفردها[٢٢] يضاف إلى ذلك استخدامها بعض الأسماء الحركية فـ(محمد بن إسماعيل تـ١٩٣هـ) عُرف بأسماء عديدة منها الحبيب، والمكتوم والميمون، والقداح[٢٣] وربما لعبت أسماء كهذه، في جعل الآخر ينظر للإسماعيلية على أنها غير عربية(= فارسية) .

أمام هذه المعطيات، تبدو الإسماعيلية، حركة غامضة، ومعرفة أسرارها ورموزها يحتاج إلى معرفة خطابها. وتلك مسألة لم يكتب لها النجاح حتى الآن على اعتبار الخطاب الإسماعيلي، مازال يشكل خطاباً سرياً بشكل عام، ولا يسمح للجماعات الأخرى بالاطلاع عليه. وإذا كان القرن الحالي، قد سجل تقدماً في هذا المجال، فإن الجهل بالإسماعيلية مازال قائماً. إذن، نحن بحاجة إلى قراءة الإسماعيلية من الداخل أوّلاً، ثم قراءة الفكر الآخر(= السلطاني) من الخارج ثانياً، عبر مفاعلة الداخل بالخارج، قد يكشف الكثير الكثير، وقد يأتي في مقدمة ذلك، قيام الجناح العسكري للإسماعيلية، مُمثلاً بالقرامطة آنذاك باحتلال الأماكن المقدسة(= الكعبة) في مكة. لكن قراءة المسألة قراءة نقدية، قد تُفصح عن تصورات مفادها الآتي[٢٤]

أولاً: الأهمية الاقتصادية المميزة لمكة خلال موسم الحج، ممّا يعني أنها تشكل مصدراً من مصادر الدخل والثروة .

ثانياً: السيطرة على مكة يجسّد بشكل أو بآخر، الهيمنة على

المسلمين ولو بطريقة غير مباشرة .

ثالثاً: الهيمنة على مكة، يحقق إمكانية السيطرة على منابر الحج وتوظيفها بما يخدم التوجهات العامة للدولة

رابعاً: وضع الخليفة العباسي ، بموقع الضعف في عيون المسلمين، من خلال عجزه في الدفاع عن الديار الإسلامية المقدسة .

ثم يأتي الموقف الفاطمي، كي يؤكد تطابقه مع الموقف القرمطي، وبذلك تبرز أهمية مكة في تفكير المعارضة والسلطة معاً[٢٥] .

أمام ما تقدم من معطيات، برزت مكة بموقع الأهمية في الحرب السجالية، بين السلطة والمعارضة، على اعتبارها تجسد أهمية مميزة في التفكير الإسلامي المجتمعي. يضاف إلى ذلك، الأهمية التاريخية لمكة حتى في مرحلة ما قبل الإسلام.

بل، ربما ربط الفكر العربي، ظهور الإسلام ونجاحه بمكة بشكل عام[٢٦] مع الأخذ بالاعتبار، أهمية استغلال منابر مكة، بغية طرح الآراء والتصورات، ولا سيمّا ما يمكن تسميته بالإسلام العباسي[٢٧] .

ثالثاً- العقيدة الإسماعيلية:

الإسماعيلية كما هو واضح من تراثها، جماعة إسلامية شيعية تؤمن بالله والنبي والقرآن، لكن الأمانة العلمية تفترض من الباحث توضيح حقيقتها، من خلال تراثها حيث هي :

أولاً: تؤمن بالله، الواحد الأحد، المنزه عن الحلولية والتجسيم[٢٨] وهو (=الله) المبدع للأشياء كُلها[٢٩] .

ثانياً: تؤمن بأن القرآن كتاب الله[٣٠] لا يأتيه الباطل مُطلقاً[٣١] بل القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله[٣٢] .

ثالثاً: تؤمن أن النبي محمداً رسول الله، وهو مُفضل على الأنبياء،

والرسل لاعتبارات عديدة، ويأخذ بها الخطاب الإسماعيلي بشكل عام، ومنها مخاطبة الله له بالنبوة، ثم فرض مودة آل بيته على البشر، وتسليمه على آل محمد، وجعل شريعته ثابتة مطلقة دائمة لا تُنسخ، وبأن الإمامة في ذريته[٣٣] وهو (النبي) صاحب معجزة، فقد دعا الشجرة أن تقبل إليه فأقبلت[٣٤] .

رابعاً: تؤمن بأن للعالم صانعاً مقدساً وهو (العَالَم) لم يأت من العدم أو الصدفة، وإنما بحكمة الخالق ،وحسن تدبيره.

أمام ما تقدم من معطيات، تبدو الجماعة الإسماعيلية، جماعة إسلامية بحق،وبأن اتهامها بالإلحاد، إنما يدخل في دائرة التشهير والإدانة، بغية إنهاء وجودها كحركة سياسية معارضة للسلطة العربسلامية القروسطوية .

والإسماعيلية قد تُتهم بتأليه الإمام. لكنْ، ما مدى مصداقية هذا الحكم؟ هنا يُخيّل للباحث، أنّ حكماً كهذا ،إنما يفتقر للصحة والموضوعية، ويجسد جهلاً بالإسماعيلية، فالإسماعيلية كجماعة إسلامية شيعية إمامية، تجعل للإمام مكانة مميزة ،فهو بموقع الرأس من الجسد، ومسؤول عن الدين،وتأويل القرآن ،بل هو الأمين المؤتمن على النص والعصر معاً، مما يوجب عصمته [٣٦] فالإمام الإسماعيلي، ليس إلهاً، وإنما يسجد للإله[٣٧] وهو بعد النبي والوصي (= علي بن أبي طالب تـ٤٠هـ) .

لكنْ، ربمّا كانت مسألة تأليه الحاكم بأمر الله الفاطمي حوالي ٤٠٨هـ،هي البذرة والأصل في طروحات كهذه.إلاّ أنّ، ما يجب أخذه في الاعتبار هو : رفض الإسماعيلية مسألة تأليه الإمام.إذن، القول إن الإسماعيلية تؤلّه الإمام مقولة مغلوطة، مردها الجهل بحقيقة الإسماعيلية. يضاف إلى ذلك، تجسيد مصداقية الشرك والإلحاد لدى الإسماعيلية ما دامت تتنكر للإله الإسلامي، و تحلّ الأمام محله، وهكذا

قد يؤدي تفسير كهذا إلى القول: إنّ الإسماعيلية تؤمن بالتناسخ والحلولية. علماً أن رؤية كهذه مرفوضة أشد الرفض من الإسماعيلية وتراثها(٣٨).

إذن، الإسماعيلية تُفهم في البيئة العربية بطريقة مغلوطة، مما يتوجب ضرورة الكشف عن حقيقتها، ولا سيمّا أننا نعيش في بيئة مُتدينة. وبالتالي،فإن استمرار الغموض والتشهير بها، قد يلحق الضرر بأتباعها من جديد، ولاسيمّا أننا نعيش مرحلة الأصولية والأصوليات العسكرية .

وهكذا، تكون الإسماعيلية كجماعة باطنية، قد اتهمت بالكفر والإلحاد، والتستر بالدين، شأنها في ذلك شأن الجماعات الباطنية الأخرى. فالباطنية، وفق تعبير هذا الخطاب (= الإسلامي السلطاني القروسطوي) قد تسترت بالدين ، في الوقت الذي أنكرت المعجزات والنبوات ،علماً أنّ قراءة الوضعية المجتمعية للجماعة الإسماعيلية تُفصح عن تدينها، وربما يمكن تحديد معتقدها الإيماني بالتصورات الآتية(٣٩):

أولاً: توحيد الله وتنزيهه، كما ورد في البيان القرآني، سورة الشورى،آية ١١ : (ليس كمثله شيء) .

ثانياً: الاعتراف بالأنبياء والرسل، فهم النطقاء على حدّ تعبير الخطاب الإسماعيلي.

ثالثاً: القول بالوصية لـ(الإمام علي) بعد النبي، وهذه فكرة جوهرية في المذهب الشيعي بشكل عام .

رابعاً: التصديق بما جاء في القرآن، ظاهراً وباطناً .

خامساً: زيف الرأي والقياس ، ولا سيما أن الإمام موجود.

سادساً: القول بالظاهر والباطن، قولاً وعملاً.

أمام ما تقدم من معطيات، يتبيّن للباحث، أن الإسماعيلية جماعة إسلامية شيعية لها مرتكزاتها الخاصة في فهم الإسلام،و النص الإسلامي. ومثل هذا الفهم الخاص لا يسمح بتوجيه تهمة الإلحاد/الكفر/ الهرطقة، وإنّما يمكن القول: إن تهمة كهذه، ربما كان الدافع لها، التناقض مع السلطة والسلطان، إذ، المعارضة السياسية فُسرت على أنها معارضة دينية على اعتبار الدين إيديولوجية تلك المرحلة .

رابعاً - البناء الفكري للإسماعيلية:

لقد حلم أفلاطون اليوناني تـ٣٤٨ق.م ، بحكومة الفلاسفة/ الحكماء، إلاّ أنّ متابعة الحركة الإسماعيلية، قد تكشف عن تحقيق هذه الأمنية،ولا سيما إذا أخذنا باعتبارنا التصورات التالية:

أولاً: محاولة الإسماعيلية الأولى(= في بواكيرها) كسب العناصر الذكية ، أو العقلانية ،أو الفلسفية(٤٠)

ثانياً: أهمية دور الدعاة في العهد الفاطمي،ولا سيما القاضي النعمان تـ٣٦٣هـ،وربما وضعية كهذه ، قد تركت بصماتها على بنية الدولة بشكل عام ، بحيث تحولت إلى دولة أرستقراطية (دولة الثقافة والمثقف). وبالتالي ، فإنها لم تجد الجماهير المدافعة عنها عندما تعرضت للخطر الخارجي(٤١) . ولا سيّما أنها قد اعتمدت على عناصر من خارج مصر(٤٢). وربما جسّد هذا العامل الأساس / الجوهر في اختفاء التشيع الفاطمي من مصر بعد زوال الدولة الفاطمية . إذن ، عدم انتشار الدعوة الفاطمية في الأوساط الشعبية بشكل واسع وعام ، قد ترك أثره السلبي على استمراريتها ، ولا سيّما في الوجدان الجماهيري المجتمعي بشكل عام، لكنه ترك آثاراً إيجابية على المستوى المعرفي ، بحيث أنتجت الدولة الفاطمية تراثاً فكرياً مميزاً . وربما يمكن القول : إنه مازال بموقع الريادة حتى يومنا ، بالمقارنة بما أنتجته السلطوية العربية الإسلامية آنذاك .

يضاف إلى ذلك ، استمرار هذه الفئة الأرستقراطية على ولائها للإسماعيلية ، ممّا جسّد ترابطاً عضوياً بحق . لكنْ ، هل حافظت الإسماعيلية على بنيانها المعرفي هذا ؟ وهنا يُخيّل للباحث أن الإسماعيلية مقارنة بالجماعات الأخرى ، مازالت مُثقفة ، والهاجس المعرفي لديها يمثّل هاجساً حقيقياً . وبالتالي ، تأكيد استمرارية التوجه رغم نسبيته .

وقراءة الخطاب الإسماعيلي ، ولا سيّما التراثيّ منه ، قراءة نقدية، قد تكشف عن مجموعة من الحقائق يبرز في مُقدمتها الآتي : أولاً ، أنه خطاب أدبي ، إنشائي ، شأنه شأن الخطاب العربي الإسلامي بشكل عام. ثانياً ، يعتمد مرجعية دينية أحادية الجانب ، ممثلة بفقه الإمام جعفر الصادق تـ ١٤٨ هـ . ثالثاً ، يعتمد التأويل بشكل عام ، بدءاً من بواكير الدولة القرمطية وحتّى سقوط الدولة الفاطمية[٤٣] . رابعاً ، مفاعلة ما هو ديني بما هو فلسفي ، بمعنى أن الإسماعيلية تجسد نزعة فلسفية توفيقية ، وربما كان وراء ذلك ، الأثر الفاعل لـ (رسائل إخوان الصفا) في تكوين الموروث الثقافي المعرفي للجماعة ، على اعتبار الرسائل جسّدت المرجعية الأبرز والأهم في تاريخ الجماعة[٤٤] . خامساً ، خطاب الخاصة لا العامة . وهذا بدوره ما يشكل إشكالية حقيقية في فهم دلالاته ومعانيه ، منذ القديم وحتى اليوم . وربما وضعت الإسماعيلية ترتيباً مدرسياً ما ، يستهدف المتعلم ، بغية الارتقاء به في سلم الإسماعيلية الفكري .

إذن ، الخطاب الإسماعيلي ، هو أقرب إلى الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي منه إلى الخطاب الكلامي . وبالتالي ، سيحكم عليه بالعمق الفكري ، ولاسيّما في الأوساط الشعبية ، بل سيعيش في بطون المؤلفات في مرحلة تراجع الثقافة والتثقيف ، ولاسيّما بعد انتشار الترهل الثقافي والمعرفي في العصر العباسي الثاني .

والإسماعيلية بشكل عام ، ترتبط بالإمام وتعليماته ، مما يعني أنها

أقرب للتعليمية منها إلى أية تسمية أخرى[٤٥] . لكنّ، رب قائل ما هو واقع الجماعة الإسماعيلية التي فقدت / غاب عنها الإمام ؟ وهنا لا بدّ من القول : إن الإسماعيلية المعاصرة بشكل عام، أمام واقعين ، وهما : الأول ، الجماعة التي فقدت إمامها تتعامل مع الإسماعيلية من خلال تراثها . وبالتالي ، فهي أقرب ما تكون إلى جماعة تراثية منها إلى جماعة عصرية. الثاني ، الجماعة التي مازالت تعيش وتعايش إمامها (الآغاخانية) أو كبار دعاتها (البهرة - السليمانية - الداؤودية)فتعليمات الإمام ، أو كبير الدعاة بشكل عام ، هي المرتكز والمنطلق ، وهي تواكب العصر والعصرية إلى جانب اهتمامها بتراثها .

إلاّ أنه، وكما يبدو، فإن تراث الإسماعيلية يفوق حاضرها، ولذلك تشترك الإسماعيلية كإحدى الحركات الفكرية العربية مع العرب في هذه الظاهرة. وربما أهمية هذا التراث، وعلى المستويين، العربي والإسماعيلي. قد يشكل الهاجس والفاعل في الحياة الفكرية والعملية، بحيث يبدو اهتمامنا كعرب بالتراث أكثر من اهتمامنا بالحاضر ، وربما أسهم هذا الواقع في بروز الأصولية ونشاطها في المنطقة العربية بشكل عام .

لكنّ ، ما يلفت انتباه الباحث لبعض أقسام الإسماعيلية ، ولاسيّما فرعها الآغاخاني هو التالي : نظرة إمامها لنفسه على أنه مسؤول ديني لا دنيوي ، وهو يُجلّ الاختصاصات العلمية ، ويقدر أصحابها أعظم تقدير[٤٦] . إذن ، الإسماعيلية الآغاخانية ، إذ تنظر للمسألة بهذا المنظار، فإنما تتعامل مع القضايا الدنيوية وفق الحديث النبوي القائل : (أنتم أدرى بشؤون دنياكم)[٤٧] . يضاف إلى ذلك ، دعوة الإمام الحاضر كريم الحسيني لفهم الأمور بمنطق العقل والعقلانية بقوله : (إلا أن ما أريده منكم هو أن تفهموا ما تحفظونه)[٤٨] . وهكذا ، تفصح رؤية الإمام الحاضر كريم عن توجه جديد يتجسّد بالعقل والعقلانية ، بدلاً من النقلية والتبعية .

والإسماعيلية لا تتردد في الأخذ بنظرية المثل والممثول الأفلاطونية في تأويل القضايا الدينية[٤٩] . بل هي مرتكز نظرية التأويل التي تجسّد جوهر الإسماعيلية بحق . وربما سوغت الإسماعيلية رؤيتها وفعلتها بالمسوغات التالية :

أولاً ، تقريب الدين من عقول الناس بغية فهمه واستيعابه . ثانياً ، الانتقال من السماء إلى الأرض بغية بناء الكيان الدنيوي . ثالثاً ، ترجمة الفكر الإلهي / السماوي إلى حقيقة واقعية . والإسماعيلية إذ تأخذ بنظرية المثل والممثول الأفلاطونية ، فربما تكشف عن تفاعلها مع واقع الفكر الأفلاطوني الذي هو أقرب إلى الفكر الشرقي /العربي ، على حد تعبير أحد معاصرينا[٥٠] . لكن الإسماعيلية التي أخذت بنظرية المثل والممثول الأفلاطونية ، ترفض القياس الأرسطوي في مجال الدين[٥١] . ومسوغها في ذلك ، هو استخدام إبليس للقياس ، وربما لأنه يكشف عن عقل يوناني بالدرجة الأولى[٥٢] .

أمام هذه المعطيات يمكن القول : إنّ موقف الإسماعيلية من الفكر الفلسفي ، هو موقف انتقائي وإبداعي في آن معاً . بمعنى أنها (الإسماعيلية) أمام أخذها بنظرية المثل والممثول ، طرحت نظرية الفيض باسم الإبداع[٥٣] .

لكن الإسماعيلية ، ومن خلال تفاعلها مع المعارضة على اعتبارها معارضة سياسية أولاً ، وعبر تنظيمها للعناصر الذكية / الفلسفية في المجتمع ثانياً ، وتبنيها للفكر الفلسفي عبر مفاعلته بالديني ثالثاً ، تكون قد طرحت الشك ومسألة الشك في فكر دعاة الإسماعيلية ، وتلك مسألة تقرها المصادر والمراجع السلطانية ، ولا سيّما البغدادي تـ ٤٢٩ هـ . فقد تحدث عن تساؤلاتهم حول الأحرف الأولى في مطلع السور القرآنية ك (ألم) و (مم) و (طس) ، وعن جعل أبواب الجنة سبعة والنار ثمانية ، وعن

الغسل من الجنابة ، وعدم الغسل من البول رغم نجاسته عند الجميع ، وعن عقوبة السرقة بقطع اليد والزنى بالجلد[٥٤] .

وحديث الإسماعيلية بالشك ، يتجسّد بالفكر والممارسة معاً . وهذا بدوره ما يقربها من ديكارت ت ١٦٥٠ م ومنهج الشك الديكارتي[٥٥] . رغم أسبقية الإسماعيلية في ذلك . لكنّ ، ثمة حقيقة لابدّ من إقرارها ، وهي : الشك القروسطوي بشكل عام ، جاء لخدمة الديني ، في حين الشك الحديث ، جاء لخدمة العلمي / التجريبي . ممّا يعني أنّ الشك القروسطوي ، كان يهدف إلى كسب المزيد من الأعضاء والعناصر داخل التنظيم . وبالتالي ، تحقيق القوة الدينية والعسكرية ، في حين يكشف الشك الحديث عن خدمة العلم والعقل والعقلانية . إذن ، تلك هي رؤية عامة للشك القروسطوي ، وهذا بدوره لا يمنع من الحكم على الإسماعيلية بالعقلانية على اعتبارها ، قد تفاعلت مع الفلسفي . ويظل استخدامها للشك كمنهجية عامة ، عملية ريادية ، بالمقارنة مع العصر .

خامساً - الإسماعيلية المجتمعية :

لم تقرأ البنية المجتمعية العربية التاريخ الإسماعيلي كما يجب أن يُقرأ ، وربما لاعتبارات عديدة ، يدخل في سياقها : أولاً ، سرية هذا التاريخ ، مما يؤدي إلى تأكيد الحقيقة القائلة : (من جهل شيئاً عاداه) . ثانياً ، كتابة التاريخ العربي من قبل السلطة[٥٦] . وهي (السلطة العربية الإسلامية) عدوة الإسماعيلية . وبالتالي فإن قراءة تاريخ الإسماعيلية عبر بوابة التاريخ الشرعي / السلطاني ، إنما هي قراءة أحادية الجانب وسلبية الصورة ، ولاسيّما أنّ الإسماعيلية قد جسّدت في التاريخ العربي الإسلامي الفصيل الأبرز والأهم في تاريخ المعارضة القروسطوية العربية الإسلامية . ثالثاً ، تركيز الإسماعيلية ، ومنذ بواكيرها الأولى على المثقف وإهمال الجماهير ، جعلها في عزلة مجتمعية ، أو تشكل دين الخاصة ، بل

حرمانها من طاقات بشرية كان بإمكانها أن تشكل قوة نضالية مقاومة . رابعاً ، ليست الإسماعيلية وحدها قد دخلها التشويه ، وإنما الفصائل العربية الإسلامية المعارضة كافّة . لكنْ ، قد يكون نصيب الإسماعيلية أكبر من غيرها على اعتبارها الفصيل الأبرز والأهم على أرض الواقع(٥٧) .

أمام هذه المعطيات ، لم تتردد السلطوية العربية الحاكمة ، ومن باب الحرص على مصالحها واستمراريتها من توجيه التهم العديدة لها ، وقد يأتي في مقدمتها تهمة الإلحاد ، وهي الأخطر والأهم على اعتبار البيئة العربية بيئة مُتدينة . وبالتالي ، سوف تفعل فعل النار في الهشيم .

إذن ، الإسماعيلية لم تشارك في كتابة التاريخ العربي، وظلت غائبة. وبالتالي ، كُتب لها أن تقرأ وتسمع ما يكتب عنها ، دون اعتراض ، ولا سيّما أنها بموقع الستر في بواكيرها ، ثم الدفاع عن الذات بعد سقوط دولتها في مصر (الدولة الفاطمية) . لذا تُعتبر الإسماعيلية من الفصائل التي ظُلمت في تاريخنا ، مما يتوجب إعادة الاعتبار لها ، ضمن عملية قراءة تاريخنا العربي قراءة عصرية . رغم أن عملية كهذه ، مازالت محدودة الفائدة على اعتبار التاريخ ، قد اصبح يجسّد موروثاً يصعب الخلاص منه ، ولم تعد الإسماعيلية تجسّد جماعة متماسكة ، وإنما هي فروع وأقسام ، وربما شكل التراث قاسماً مشتركاً وحسب ، بل هي بين التراث والمعاصرة . وإذا كانت بعض الجماعات مازالت تحتفظ بالتجديد عبر الإمام (الآغاخانية) أو كبير الدعاة (البهرة - السليمانية - الداؤودية). فإن بعضها الآخر قد تحوّل إلى هيكلية تراثية .

وتظل الإسماعيلية بواقعها الآني ، تجسّد صورة صادقة وحية للوضعية العربية، بمعنى أنها تمتلك تراثاً ذهبياً براقاً بالمقارنة مع الفكر الإسماعيلي المُعاصر .

وهذه سمة ، قد تدفعها نحو تراثها والتمسك به . مما يؤدي إلى

نتائج سلبية (بروز النزعة السلفية) . ولاسيّما على مستوى الأقسام التي غاب عنها إمامها. إذن ، الإسماعيلية دخلت عصر الانحطاط مع العرب ، ومازالت تعيش الواقع العربي بكل معطياته ، ولا سيّما على المستوى الاقتصادي والمجتمعي . يضاف إلى ذلك ، الفقر الثقافي العام . وهذه مسألة ، ربّما أصبحت من أبرز مشكلات العالم المعاصر ، بعد غزو القيم الاستهلاكية للمجتمع الإنساني .

أمام هذه المعطيات ، لم يعد للإسماعيلية المعاصرة ثقلها الثقافي والمعرفي التنويري ، وغاب مثقفها (الداعية) المميز بعمق الثقافة والتفكير الديني والفلسفي ، وغاب التأويل عن الإسماعيلية المعاصرة ، فأصبحت موزعة بين التراث والمعاصرة ، بكل ما تحمله هذه المفاهيم من دلالات . ممّا يعني أنها ستقف على مفترق الطرق . فإما التوجه نحو التراث /الماضي وإمّا الاندماج في العصر وفقدان الهوية . علماً أن إشكالية كهذه ، التراث والمعاصرة ، هي الإشكالية الأبرز والأهم في تفكير الإمام الإسماعيلي الآغاخاني الحاضر كريم الحسيني ، وربما وجد حلاً لها يتجسّد بما يمكن تسميته بالخط الثالث ، ممثلاً بالعصر والعصرية أولاً ، واستلهام التراث ثانياً[٥٨] .

فالإسماعيلية ومنذ العصر الوسيط عُرفت بنهجها التغييري ، وقد تجسّد ذلك عبر تنظيماتها العسكرية ، ممثلة بالحركة القرمطية ، إلا أن العنف الإسماعيلي (القرمطي) آنذاك لا ينفصل عن العنف المجتمعي بشكل عام ، فهو بين كرّ وفرّ[٥٩] . حتى جاءت ألَمُوت ونهايتها حوالي ٦٥٥ هـ كي تضع حداً للعنف ، فقد ترتب على سقوطها ، دخول الإسماعيلية حاضنة المجتمع العربي الإسلامي آنذاك ، ممثلة بالزهد والدروشة والتصوف . لكن القارىء للتاريخ العربي ، قد يجد ما يبرر للمعارضة العربية الإسلامية موقفها ، متجسداً بالاستغلال والاستبداد السلطاني . وهذا بدوره ما دفع المعارضة ، كي تعلن موقفها المجتمعي ممثلاً بالدعوة

للعدالة والديمقراطية[٦٠]. إلاّ أن واقع الإسماعيلية المعاصرة كجماعة أقلية، مقارنة بالجماعة الإسلامية بشكل عام ، يدفعها نحو الآتي : أولاً ، إعلان الدعوة للسلم المجتمعي كفكر وممارسة . ثانياً ، الإخلاص في العمل بغية النهوض المجتمعي . ثالثاً ، حل مشكلاتها وفق القوانين والأنظمة الوضعية بالدولة وليس الجماعة .

إذن ، الإسماعيلية كحركة تغيير مجتمعي كانت موجهة ضد السلطان والتسلط القروسطوي ، لكنّ رغبة السلطان /الخليفة في الحفاظ على موقعه ومكاسبه دفعته نحو محاولة القضاء عليها ، فكانت الحصيلة الحرب السجال بين السلطة والمعارضة ، ومن ثم وضع التشريع (الفقه) الذي يسوغ للسلطة والمعارضة موقفها ، وإثراء علم الكلام بمادة سجالية ، يمكن توظيفها بطريقة علمية في مرحلتنا المعاصرة ، بغية قراءة التراث قراءة عقلانية .

لكنّ مسألة التغيير المجتمعي لا تنفصل بدورها عن القضايا المجتمعية الكبرى ، ولاسيّما مسألة تحرير المرأة ، إلاّ أنه ، وكما يبدو ، فإن واقع المرأة الإسماعيلية داخل بنيتها المجتمعية ، يحتل مكانة مميزة ، فقد عُرفت بتفوقها على مثيلاتها من النسوة ، داخل البنية المجتمعية الإسلامية بشكل عام . وهذه المكانة ربما انعكست عليها بصورة سلبية داخل البناء المجتمعي بشكل عام ، بحيث نُظر إليها أحياناً على أنها تجسّد المعبود . مع أن رؤية كهذه ، تناقض حقيقة وواقع الجماعة الإسماعيلية كما تبين عبر مسار البحث ، فالإسماعيلية جماعة إسلامية شيعية إمامية. وواقع المرأة يمثل واقعاً مميزاً مقارنة بواقع المرأة المسلمة بشكل عام ، سواء على مستوى تراث الإسماعيلية ، أو حاضرها . فالمرأة الإسماعيلية جسّدت دور القائد السياسي التاريخي[٦١]. وهي مساوية للرجل في الحقوق والواجبات[٦٢]. عدا الإمامة ، فهي من حق الرجل فقط . لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : هل فُهمت المرأة الإسماعيلية كما يجب ، أو

كما هي في واقعها ؟ وهنا يُخيّل للباحث ، بأن العكس قد تمّ ، ولا سيّما في مجال الفكر[٦٣].

إذن ، الرؤية المجتمعية القائلة : إن الإسماعيلية تطرح الإباحة الجنسية مردها التراث السلطوي العربي الإسلامي المعادي للإسماعيلية ، والتي أصبحت تشكل موروثاً في البنية العقلية المجتمعية ، ولا سيّما إذا أخذنا باعتبارنا أن المجتمعات الإنسانية ، قد تجاوزت مسألة نكاح المحرمات قبل الإسلام بكثير ، وهي مسألة مرفوضة ، سواء في المجتمعات الإسلامية أم غيرها . وهي ترتبط بالتقدم الفكري والحضاري للمجتمعات الإنسانية. يضاف إلى ذلك ، أن الجماعة الإسماعيلية ، قد تكشف عكس ذلك تماماً[٦٤]. يضاف إلى ذلك ، أن الجماعة الإسماعيلية كجماعة إسلامية متدينة ، لا تبيح النكاح ؛ ما لم تتم الموافقة (من الفتاة) أولاً ، ثم حضور شهود العدل ثانياً ، وولي الأمر ثالثاً[٦٥]. وبذلك ينتج : التلفيق على الإسماعيلية بمسألة إباحة النساء والأموال[٦٦].

إذن ، عكس ما هو شائع يعتبر صحيحاً ، بل المسألة تأخذ شكلاً إسقاطياً . بمعنى أن قصور الخلفاء من بني العباس التي قد كُتب لها حياة الترف المادي والجنسي ، هي وراء التهمة[٦٧]. وبالتالي ، فإن عكس التاريخ العربي الإسلامي السلطاني / الشرعي هو الصحيح ، وهذا ما يفترض من الباحث المعاصر ضرورة قراءة تاريخ المعارضة بعد أن قرأ تاريخ السلطة والسلطان .

خاتمة :

ثمة مجموعة من الحقائق ، قد طرحت نفسها كتحصيل حاصل للبحث وهي : ولادة الإسماعيلية الأولى في البصرة مركز المعارضة العربية الإسلامية ، جعلها في تداخل مع فكر المعارضة أولاً ، وعدم إمكانية فصلها عن بعض الجماعات الأخرى ثانياً . لكن محاولة بناء هيكل تاريخي

للإسماعيلية ، يمتد من جذور الإنسانية الأولى ، تجسّد قراءة عصرية للتاريخ الإسماعيلي ، وربما تكون سلبياتها أكثر من إيجابياتها . وبالتالي يتوجب الإقلاع عنها .

وظهور الإسماعيلية ، مسألة حتمية في التاريخ العربي ، مادام هذا التاريخ ، قد سجل العديد من الانشقاقات والانقسامات . فمع استلام البيت الأموي للسلطة برزت الإشكاليات والمشكلات المجتمعية بشكل عام ، بل ظهرت التحركات المجتمعية التي لم تتوقف حتى سقطت الدولة الأموية أولاً ، والعباسية ثانياً . لكنّ ، ما يميز الإسماعيلية هو : استمراريتها التاريخية من بواكير سقوط الدولة الأموية وحتى سقوط الدولة العباسية وصولاً إلى يومنا . إلاّ أن نجاح الحركة الإسماعيلية لا ينفصل عن ضعف الدولة المركزية أولاً ، وحسن توظيفها لأفكارها المجتمعية النهضوية (= فكرة المهدي /المنقذ سابقاً ، ونظام المؤسسات حالياً) ثانياً . ونجاح الإسماعيلية ، ربما جاء عبر تنظيماتها المحكمة الصنع ، ممثلاً بسريتها ، ثم إيجاد لغة خاصة بها ، تجعلها أبعد ما تكون عن إمكانية كشفها والتعرف على أهدافها وتصوراتها . يضاف إلى ذلك ، الأهمية المميزة للضربات العسكرية التي نفذتها الحركة الإسماعيلية في العديد من الأماكن ، بحيث وضعت السلطة والسلطان بموقع الضعف والإحراج معاً .

فالإسماعيلية لم تكن مُلحدة أو حلولية يوماً ، وإنما هي جماعة إسلامية شيعية إمامية لها مرتكزها الخاص بفهم الدين والقضايا الدينية . فهي لم تفصل يوماً ، ما هو ظاهر عمّا هو باطن . وتظل الإسماعيلية عبر تاريخها ، حركة فكرية مميزة ، يمكن توظيفها في مجال الحديث عن علم الكلام ، أو فلسفة عربية إسلامية . وهي إذ تبدو في مرحلة ما ، أقرب للتعليمية ، فهي في مرحلتنا المعاصرة ، تجسّد دعوة للعقل والعقلانية ، ومتابعة للتوجه الفلسفي الذي بدأته في بواكيرها الأولى . ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أنها (الإسماعيلية) قد تفاعلت بالفكر الفلسفي ممثلاً

بطرح منهج الشك أولاً ، ونظرية المثل والممثول ثانياً . حتى وصلت إلى درجة إبداع بعض التصورات الخاصة بها ، رغم ذلك ، تظل صورة الإسماعيلية في التاريخ العربي الإسلامي القروسطوي السلطاني صورة سلبية على اعتبارها تجسّد فصيلاً معارضاً .

والإسماعيلية المعاصرة تعكس صورة الواقع العربي من حيث التجزئة والتخلف، وبروز إشكاليات فكرية (التراث والمعاصرة) ومحاولة التصدي لها عبر ما يُطلق عليه اسم : الاتجاه الثالث . وبالتالي ، ربّما تكون الإسماعيلية المعاصرة ، تجسّد استمرارية للإسماعيلية عبر الصيرورة التاريخية من حيث الرغبة في تحقيق النهوض المجتمعي . ويظل الموقف الإسماعيلي من المرأة ، يجسّد موقفاً حضارياً ، وهذا بدوره ما دفع خصومها للتشهير بها ، بل تلفيق التهم التي هي أبعد ما تكون عن المنطقية والعلمية والعقلانية ، ممثلة بأن الإسماعيلية تأخذ بالإباحة المالية والجنسية ، علماً أنّ رؤية كهذه ، إنما هي رؤية إسقاطية لواقع السلطان ، والسلطان العربي الإسلامي القروسطوي .

مراجع وهوامش :

(١) - أخص بهذا السياق المقولة الخلدونية المشهورة : (الناس على دين ملوكهم) .

را : ابن خلدون ، المقدمة ص ٢٩.

(٢) - هذا ما تؤكده كتب المعارضة للإسماعيلية أيضاً .

را : الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، بيروت ، دار المعرفة ١٩٨٢ ، ص ١/١٩١ .

(٣) - را: لبيب عبد الساتر ، ط١٠ ، بيروت ، دار المشرق ١٩٨٣ ، ص ٢٩٨ .

(٤) - را: الكرماني تـ ٤١١ هـ ، راحة العقل ، تحقيق محمد كامل حسين ، مصطفى حلمي ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٩٢ ، ص ٥٣ .

(٥)- را: ت ، ج ، دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ١٧٥ .

(٦) - را: أبي منصور العزيزي الجوذري ، سيرة الأستاذ جوذر ، تحقيق : محمد كامل حسين + محمد عبد الهادي شقيرة ، مصر ، مطبعة الاعتماد ١٩٥٤ ، ص ٢٣.

(٧) را: القاضي النعمان تـ ٣٦٣ هـ ، كتاب المجالس والمسايرات ، تحقيق : الحبيب الفقهي + إبراهيم شبّوح + محمد اليعلاوي ، الجامعة التونسية ١٩٧٨ ، ص ٨٤ .

(٨) - را : برنارد لويس ، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة ، ص٥٦.

(٩) - را: عارف تامر ، مراجعات إسماعيلية ، بيروت ، دار الأضواء ١٩٩٤ ، ص ٩٥ وما بعدها .

(١٠) - را: أحمد هبو ، الأبجدية نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب ، اللاذقية ، دار الحوار ١٩٨٤ ، ص ٣٤ .

(١١) - يتحدث بعض الباحثين بهذا الخصوص عن موقف النبي في صلح الحديبية . فعندما عارض بعض الصحابة الصلح ، أو فقرات منه ، جاء موقف النبي

الواضح والصريح بقوله : (أنا رسول الله وعبده) .

را : مهدي فضل الله ، آراء نقدية ، بيروت ، دار الأندلس ١٩٨١ ، ص ٥١ .

(١٢) را : الدينوري ، الإمامة والسياسة ، ج١ ، مصر ، مكتبة محمد محمود الحلبي ١٩٦٩ . ص ١/٩.

(١٣) – طبقة المؤلفة قلوبهم طبقة ثرية ، رغم ذلك أعطيت المال تشجيعاً لها، كي تعلن دخولها في الإسلام . وبالتالي ، ربّما نظرت هذه الطبقة إلى الإسلام على أنه مصدر للثروة . يضاف إلى مصادرها . إذن ، لا مانع لديها من الاستمرارية في الإسلام مادام يحقق لها مصالحها المادية . وهكذا يُفصح تصورها عن هدف مادي لا أكثر ولا أقل .

(١٤) را : المسعودي ، مروج الذهب ، ج٣ ، ط٥ ، بيروت ، دار الأندلس ١٩٨٣، ص ٢٢٨.

(١٥) – هنا لابد من الإشارة إلى مؤتمر الأبواء (مكان في أعلى المدينة) تمّ فيه التدارس بشأن الأمة ، ولمن ستكون الخلافة .

را : عبد الحكيم الجندي ، الإمام جعفر الصادق ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٧٧ ، ص ٧٦ .

(١٦) – الكتاب من تحقيق عارف تامر ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٢ .

(١٧) – را : مقدمة محمد كامل حسين ، لكتاب الكرماني ، راحة العقل ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٢ ، ص ١١ .

(١٨) – را : عارف تامر في تقديمه لمؤلف محمد حسن الأعظمي ، بعنوان : عبقرية الفاطميين ، منشورات مكتبة الحياة ١٩٦٠ ، ص ١٧ .

(١٩) – را : ن ، م ، ص ١٦ .

(٢٠) – را : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٩٥ .

(٢١) – لقد أقيمت الخطبة للإمام الفاطمي في بغداد عام ٣٥٨ هـ .

را : محمد جمال سرور ، سياسة الفاطميين الخارجية ، ط٢ ، القاهرة ، دار الفكر العربي ١٩٧٦ ، ص ١ .

(٢٢) - يمكن للقارىء العربي مراجعة ذلك ،عبر المؤلفات الإسماعيلية .

را: جعفر بن منصور اليمن تـ ٣٤٧ هـ ، كتاب الكشف ، تحقيق : مصطفى غالب ، بيروت ، دار الأندلس ١٩٧٤ ، ص ١٧ .

(٢٣) -را: عارف تامر ، مراجعات إسماعيلية ، ص ١٥ ، من الهامش .

(٢٤) - را: سامي العياش ، الإسماعيليون في المرحلة القرمطية ، بيروت ، دار ابن خلدون ، د. ت ، ص ٢٢٤ .

(٢٥) - را: محمد جمال سرور ، سياسة الفاطميين الخارجية ، ط٢ ، ص٢٤.

(٢٦)- را : أحمد عباس صالح ، اليمين واليسار في الإسلام ، ط٢ ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٣ ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٢٧) - تجسّدت هذه الفكرة من خلال دعوة جمال الدين الأفغاني الحجيج بمكة عام ١٨٥٧م إلى فكرة الجامعة الإسلامية ، بعد أن روّج لها السادة الأتراك ، بغية تحقيق مصالحهم السياسية في المنطقة العربية والإسلامية بشكل عام .

را: عادل العوّا ، الكلام والفلسفة ، ط٢ ، ص ٦٧ من الهامش .

(٢٨) - را : أبو يعقوب السجستاني تـ ٣٥٣ هـ ، كتاب الافتخار ، ص ٢٤.

(٢٩) - را: أبو حاتم الرازي ، أعلام النبوات ، تحقيق : صلاح صاوي ، لندن ١٩٧٧ ، ص ١٤٠ .

(٣٠) - را : ناصر خسرو تـ ٤٨١ هـ ،جامع مع الحكمتين ، تقديم وتحقيق : إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة ، دار الثقافة ١٩٧٤، ص ٣٣٣ .

(٣١) - را : علي بن الوليد تـ ٦١٢ هـ ، كتاب تاج العقائد ومعدن الفوائد ، ط٢ ، تحقيق : عارف تامر ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ١٩٨٢ ، ص ٤٥ .

(٣٢) را : ن ، م ، ص ٩٨ .

(٣٣)- را : ن ، م ، ص ٥٨ .

(٣٤) - را : أبو حاتم الرازي ، أعلام النبوات ، ص ١٠٦ .

(٣٥) - ن ، م ، ص ١٩ .

(٣٦)- هذه الطروحات والآراء ناقشتها الكتابات الإسماعيلية بشكل عام وأخص منها :

را: أحمد حميد الدين الكرماني تـ ٤١١ هـ ، المصابيح في إثبات الإمامة ، تـ : مصطفى غالب ، بيروت ، منشورات حمد ١٩٦٩ .

(٣٧) - را : الكرماني ، مجموعة رسائل الكرماني (الرسالة الواعظة) . تحقيق : مصطفى غالب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٨٣ ، ص٤٥ .

(٣٨) - را: أبو يعقوب السجستاني ، المقاليد ، لندن ، مخطوطة ضمن مخطوطات معهد الدراسات الإسماعيلية ، تحت الرقم ١١٩١٩ لعام ١٩٨٤ ، ص ٧٩ .

(٣٩) - را : مصطفى غالب ، الحركات الباطنية في الإسلام . ص ١٠٠ .

(٤٠) - را : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٩٥ .

(٤١) - را : عبد المنعم ماجد ، الحاكم بأمر الله الفاطمي الخليفة المفترى عليه ، ص ٢٨ .

(٤٢) - تتحدث المراجع بأن الفاطميين ، قد اعتمدوا على الجند المغاربة من البربر ، وتحديداً من قبيلة كتامة .

را: فرهاد دفتري ، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم ، ج٢ ، ص ٤٣ .

(٤٣) - يمكن تلمس ذلك من خلال قراءة بعض مؤلفات المرحلة القرمطية .

را: عبدان ، كتاب شجرة اليقين ، تحقيق : عارف تامر ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٢ .

(٤٤) - ربما تجسّد هذا الأمر في دور الستر أو بعده ، فهي (الرسائل) من كتب الأصول حتى في المعهد الفاطمي) .

را: مقدمة مصطفى غالب في تقديمه لمؤلّف: أحمد عبد الله بن إسماعيل بن جعفر الصادق، بعنوان ، الرسالة الجامعة ، ط٢، بيروت، دار الأندلس ١٩٨٤، ص٥.

(٤٥) - را : الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ١/٢٩٢.

(٤٦) – يتجسّد هذا التقدير في جائزة الآغاخان السنوية للعلوم الهندسية والمعمارية .

(٤٧) – را : محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، ط١ ، ص ٢٧٠ .

(٤٨) – را : كريم الحسيني ، إرشادات وتعاليم الإمام الحاضر ، السلمية ، إصدار المجلس الإسماعيلي الأعلى ، د. ت ، ص ١٣ .

(٤٩) را : مصطفى غالب في تحقيقه لكتاب جعفر بن منصور اليمن تـ ٣٨٠هـ، كتاب الكشف بيروت ، دار الأندلس ١٩٨٤ ، ص ١٣ .

(٥٠) – را : عبد الرحمن بدوي في تقديمه لكتاب أفلاطون ، بعنوان : المثل العقلية الأفلاطونية ، بيروت ، دار القلم ، د. ت ، ص ٧ .

(٥١) – را : جعفر بن منصور اليمن تـ ٣٨٠ هـ سرائر وأسرار النطقاء ، تحقيق : مصطفى غالب ، بيروت ، دار الأندلس ١٩٨٤ ، ص ٣٣ .

(٥٢) – را : عبد الرحمن بدوي في تقديمه لكتاب أفلاطون السابق الذكر ، ص ٧ .

(٥٣)– را : الكرماني تـ ٤١١هـ ، راحة العقل ، تحقيق وتقديم محمد كامل حسين + مصطفى حلمي ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٢ ، ص ٢٤ .

(٥٤)– را : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٠٥ وما بعدها .

(٥٥)– را : رينيه ديكارت ، مقالة الطريقة ، ط٢ ، ترجمة : جميل صليبا ، بيروت ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ١٩٧٠ ، ص ٣٧ .

(٥٦)– را : طيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة ، ج١ ، ط٣ ، ص ٥٠.

(٥٧)– ما يؤكد مصداقية ذلك ، قيامها بالحروب على يد القرامطة في الشرق العربي الإسلامي ، وتأسيس دولة في مصر ممثلة بالدولة الفاطمية . إذن الإسماعيلية جسّدت قوة عسكرية وسياسية في آن معاً .

(٥٨)– يبرز هذا التوجه من خلال نشاط معهد الدراسات الإسماعيلية بـ (لندن) حيث الدراسات العصرية من ناحية ، وتحقيق روائع التراث الإسماعيلي من ناحية أخرى. يضاف إلى ذلك النشاط المميز لمؤسسات الآغاخان وعلى مستويات

عدة، ولاسيّما الاقتصادي والاجتماعي .

(٥٩) - فأمام دخول القرامطة حماه وقيامهم بالعنف ممثلاً بالقتل والنهب ، قام العباسيون بالانتقام من القرامطة في السلمية .

را : عارف تامر ، مراجعات إسماعيلية ، ص ٣٢، ٤٦.

(٦٠) - را : الطيب تيزيني ، فصول في الفكر السياسي العربي ، بيروت ، دار الفارابي ١٩٨٩ ، ص ١٧٠ .

(٦١)- يتجسّد ذلك بشخصية أروى بنت أحمد الصلحي ت ٥٢٣ في اليمن .

را : علي نوح ، الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر ، دمشق ، دار الينابيع ١٩٩٤ ، ص ١٠٥.

(٦٢)- را : بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، ط٣ ، ص١٣١.

(٦٣)- البغدادي ت ٤٢٩ هـ لا يتردد بالقول : (إنهم قد أباحوا لأتباعهم نكاح المحرمات والأخوات ، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات) .

را : البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٨٦ .

(٦٤)- كاتب النص من خارج البيت الإسماعيلي ، لكنه عرف الإسماعيلية فكراً وسلوكاً وربما يعرفها (الإسماعيلية) أكثر مما يعرف نفسه (كما يقال بالمفهوم العام). وهذا يدفعه للقول : إن طروحات كهذه ، لا تخرج عن دائرة التلفيق التراثي ، والموروث السلطاني القروسطوي .

(٦٥)- را : القاضي النعمان تـ ٣٦٣ هـ ، كتاب الاقتصاد ، تحقيق : محمد وحيد ميرزا ، دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية ١٩٥٧ ، ص ١٠٨ .

(٦٦)- را : برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرامطة ، ص١٥٦.

(٦٧) : أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج١ ، ط٣ ، ص ١/٩٨ وما بعدها.

الفصل الخامس

في السجال العربي الإسلامي المعاصر

(السجال الإسماعيلي الآخر نموذجاً)

مقدمة :

أولاً : واقع حركة النقد في الفكر العربي المعاصر

ثانياً : قضايا السجال الإسماعيلي الآخر .

ثالثاً : في حقيقة السجال الإسماعيلي الآخر .

رابعاً : ليس دفاعاً عن أحد ، وإنما عن الحقيقة ، والهويّة ، والمستقبل .

خامساً : معاركنا / خلافنا الحقيقي .

خاتمة .

مقدمة :

وقفة الباحث على أرضية السجال الإسماعيلي الآخر ، ربّما تكشف عن الكثير الكثير ، وقد يأتي في مقدّمة ذلك ، حقيقة السجال العربي أولاً ، ومن ثمّ ، الحكم عليه ، برؤية منطقية ، مفادها : أهو سجال فكري / عقلي / معرفي/ بحق ؟ بحيث يعتمد الأسس والمنطلقات العلمية والمنطقية، أم أنه عبارة عن مهاترات فكرية ، لم يرتق بعد إلى مستوى النقد العلمي المعاصر ؟ ثم ما حقيقة حركة النقد الفكري العربي المعاصر بصورتها العلمية العملية ؟ أهي عملية نقدية تعتمد منهجية فكرية ما ؟ أم أنها حركة ذاتية تأخذ باعتبارها موقف الناقد من الآخر ؟ ومن ثمّ ، طبيعة هذه العلاقة الذاتية ، أهي علاقة وفاق وصداقة ، أم عداء وخصومة ؟ وبالتالي ، تحوّل حركة النقد إلى موقف ذاتي /شخصاني .

ربّما ، يمكن القول : إن فكرنا العربي المعاصر بشكل عام ، لم يعرف النقد بعد ، وهذا بدوره ، قد يكوّن إشكالية بحق. وبالتالي ، قد يعيق حركة نموه وازدهاره . فالفكر ينمو ويتعمق وينضج بالنقد . إذن ، غياب حركة النقد عن الفكر العربي المعاصر، قد تكون خسارة لهذا الفكر. ممّا يعني ضرورة وجودها أولاً ، وقيامها على أرضية علمية منهجية ثانياً .

أمام ما تقدم من معطيات ، يبدو للباحث ، أنّ حركة السجال الفكري ، بين الإسماعيلية والآخر، إنما تكشف عن خلفية السجال الفكري العربي المعاصر، بشكل عام ، وعن مجموعة من العقد والمكبوتات الموروثة

مجتمعياً، عبر تربية تقليدية مُحافظة . إذن ، السجال الإسماعيلي الآخر ، يجسّد صورة من صور السجال الفكري العربي ، وهو بدوره ، ربّما يقود إلى طرح التساؤل التالي : ما حقيقة هذا السجال أولاً ، وكيف يمكن النظر إليه ثانياً ؟ علماً أنّ الإجابة على هذا التساؤل ، ستدفع الباحث إلى السير عبر محاور هي :

أولاً - واقع حركة النقد في الفكر العربي المعاصر .

ثانياً - قضايا السجال الإسماعيلي الآخر .

ثالثاً - في حقيقة السجال الإسماعيلي الآخر .

رابعاً - ليس دفاعاً عن أحد ، وإنما عن الحقيقة ، والهويّة ، والمستقبل .

خامساً - معاركنا /خلافنا الحقيقي .

أولاً - واقع حركة النقد في الفكر العربي المعاصر :

الحديث عن الإسماعيلية ، والسجال الإسماعيلي الآخر ، لا ينفصل عن الحديث في العقل العربي ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنّ الإسماعيلية عربية الأصل والمنشأ . وبالتالي ، الكتابات التي سيناقشها البحث ، كتابات عربية أيضاً .

إذن ، لا بدّ من وقفة نقدية أمام العقل العربي لمعرفة واقعه وآلية عمله ، فالعقل العربي المعاصر ، كما يفصح عن ذاته ، مقارنة بما ينتجه العقل الآخر (المتقدم) يعيش واقعاً متخلفاً[1] . ولاسيّما في مجال التكنولوجيا والعلوم التطبيقية ، ممّا يعني ، أنه ما زال متمسّكاً بطابعه الأدبي والإنشائي بشكل عام[2] . وتلك سمة يمكن تلمّسها في كتاباتنا المعاصرة أولاً ، وموقفنا من التكنولوجيا ثانياً[3] . لكنْ ، ما مردّ ذلك ؟ هنا يُخيّل للباحث ، أنّ مرجعيّة عقلنا وتربيته ، هما السبب ، فمرجعيّتنا

مـازالت نظريّـة أولاً ، وأنظمتنـا التعليميـة والجامعيـة مُتخلّفـة ثانيـاً[٤] .
يضاف إلى ذلك ، أن الحديث عن تخلف العقل العربي ، سيدفع الباحث إلى البحث عن أسباب هذا التخلف من حيث هي :

أولاً ، الوضعية الاقتصادية وما تطرحه من تخلف وتراجع ينعكس على العقل العربي والشخصية العربية ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنّ الشخصية تجسّد انعكاساً لنمطية المجتمع الاقتصادية[٥] .

ثانياً ، أسباب مجتمعية تربوية ، وهي بدورها لا تنفصل عن الأولى، فالمجتمع العربي مازال مجتمعاً (بطركياً) في تركيبه ومفرزاته . وبالتالي، لم يدخل مرحلة الرأسمالية بعد ، ومازال قمعياً تسلطياً عبر تربيته المثلة بشخصية الأب[٦] . وهذا القمع الأسروي، ربّما قاد إلى عقلية استسلامية، ترفض الحوار والنقد[٧] . علماً أن تطوّر الفكر لا ينفصل عن النقد الفكري والمعرفي ولما يُنتَج . وربّما أسهمت التربية في ذلك ، ولاسيّما أنّ مجتمعنا العربي ، يجسّد صورة للمجتمع المتدين ، والدين يهيمن على كلّ شيء ، ولاسيّما على الدولة وأنظمتها[٨] . وبالتالي ، ربما قادت التربية الدينية إلى السلفية على اعتبار الدين ، يرتبط بالماضي، وهو من نتاج الماضي[٩] . وهذا بدوره ، ربما دفع بعض الباحثين إلى القول : إنّ العقل العربي مازال مستمراً كما هو ، منذ عصر التدوين وحتى اليوم[١٠] . لكنّ ، دخول المرجعية الأوروبية إلى المنطقة العربية وتفاعلها مع المرجعية العربية، قد جعل مرجعية العقل العربي ثنائية أولاً[١١] . وجعل الثقافة العربية بين السلفية والمعاصرة /التغريبية ثانياً .

أمام ما تقدم من معطيات ستكون صورة العقل العربي سلبية ، وكذلك النقاش والحوار والسجال أيضاً . وبالتالي ، لابدّ من القول : إننا مازلنا بحاجة إلى الكثير الكثير ، ولاسيّما في مجال التربية وبناء العقل .

إلاّ أنّه ، وكما يبدو فإن صورة العقل العربي ، مازالت في الخطاب

العربي المعاصر تأخذ شكلاً سلبياً ، فهو على حد تعبير أحد معاصرينا ، يتصف بالمبالغة الأدبية[١٢] . وبأنه عقل نقلي ، مازال يجتر ذاته والآخر ، منذ عصر النهضة وحتى الآن كما أسلفت سابقاً . وبالتالي ، سوف يبتعد عن النقد ، وربما كان مرد ذلك ، تربيتنا . فنحن نربي أطفالنا منذ الصغر على أفكارنا وقيمنا بصورة قسرية ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنّ النظام المجتمعي العربي المعاصر يكرس عبر الأسرة ، نواة المجتمع الأولى، قيم التراث وما يتضمنه أحياناً ، من قيم تناقض العصر والعصرية معاً . علماً أن تربية كهذه ، ربما تكون المفضلة لدى النظام المجتمعي الحاكم ، على اعتبارها تحقق الاستقرار والديمومة . رغم غياب العصر وقيمه العلمية التجريبية التي لم تدخل حياتنا الفكرية والمجتمعية بعد[١٣] .

عبر هذا السياق ، تبدو الذهنية العربية ، مازالت تراثية (ابنة السماء) كما يمكن أنْ يقال . وبالتالي ، لم تدخل العصر ، ولم تهبط إلى الأرض . مما يؤدي إلى رفضها ، قيم العلم الوضعية . بل ، ربما تكون الشخصيات الواقعية أكثر عرضة للهجوم ، بحجة أنها وضعية . ممّا يعني ضرورة رفضها مجتمعياً ، ولاسيّما أنها تحمل عقلية تناقض عقلية المجتمع أولاً ، وترفض قيم السماء ثانياً . وبالتالي تجسّد نموذجاً إلحادياً، ممّا يستوجب الحذر والحيطة . عندئذ ستبادر الشخصية الوضعية إلى التراجع حفاظاً على وجودها الأمني والمجتمعي . والحصيلة ، أننا نقمع عقولنا الواقعية بوسائل عدة ، بغية استمرار واقعنا الذي لا يخدم بحصيلته إلاّ ماضينا .

وقديماً كُتب ، بل مازال يُكتب ، بأنّ العقل العربي يجسّد عقلاً نقلياً ، وقد يلفت انتباه الباحث الآن ، إلى أنه (العقل العربي) قد ابتعد عن الجدية ، وهو أقرب إلى الاستهلاكية ، بحيث يبتعد عن النقد وإصدار الأحكام[١٤] . لكنْ ، ما السر في ذلك ؟ أهي الحاجات المادية والمعاشية لإنسان العربي ، بحيث يتحول رغيف الخبز إلى هاجس حقيقي يطارده في

كل مكان ؟ أم أنه الخوف من الإرهاب الفكري عبر قنواته العديدة : السياسية ، الدينية ، المجتمعية بشكل عام ؟ أم هو واقع الجهل والأمية ، ولاسيّما أن نسبة الأمية مازالت تسجل في واقعنا العربي نسبة مرتفعة ، قد تتجاوز الـ ٢٥بالمائة ، ناهيك عن الأمية الثقافية(١٥) ؟.

إذن ، واقع الفكر النقدي في الفكر العربي المعاصر ، يمثل واقعاً إشكالياً . وبالتالي فالعقل العربي لا يطرح ممارسة نقدية جدية ، ممّا لا يشجع على القراءة والنقد . ثم كيف لنا أن نتصور عقلاً نقدياً في غياب تربية نقدية ؟ ولا سيّما إذا أخذنا باعتبارنا ، أنّ التربية العربية مازالت نقلية إلى حد بعيد ، وهذا بدوره، قد يقود إلى هيمنة التحقيق على التأليف ، بحيث تحولت المرحلة المعاصرة إلى مرحلة الكتب الصفراء على حد تعبير أحد معاصرينا(١٦) . علماً أنّ الكتب الصفراء ، قد كُتبت لعصر غير عصرنا . وبالتالي ، لا تصلح إلا لعصرها ، إلاّ إذا كنا نعيش عصراً غير عصرنا .

عبر هذا السياق ، يبدو العقل العربي المعاصر ، عقلاً تراثياً غارقاً في ماضيه ، فهو يجتر ماضيه ، بوعي أو غير وعي ، ممّا يؤدي إلى هيمنة نزعة النقل على العقل ، وغياب أية حركة نقدية جدية. بل، ربمّا بالنسبة لنا كعرب لم ندخل النقد بمعناه المعاصر في حياتنا الفكرية والمجتمعية. فالنقد ليس كما يسود عربياً، حيث المدح والقدح، الإطراء أو التوبيخ، إنما النقد عملية بناء جديدة، قد تأخذ في اعتبارها القديم بعد إضافة الجديد إليه. وبالتالي، قد يضيف الناقد إلى العمل ما أهمله المؤلّف، ممّا يؤدي إلى تكامل العمل، ولو بصورة مؤقتة، على اعتبار الزمن سيطوح بالحقائق المطلقة.ويضاف إلى ذلك، أن أعمالنا النقدية تتوجه نحو الآخر، وتهمل الذات،ممّا يعني أننا أقدر على رؤية عيوب الآخرين وإهمال عيوبنا، علماً أنّ رؤية علمية موضوعية للأمور قد تضع النقد الذاتي كمقدمة لأي نقد، وربمّا يكون النقد الذاتي أكثر فاعلية لاعتبارين أساسين، وهما :

الأول، أنه يُبعد الحساسية وإثارة العواطف والأهواء.

والثاني، أنه أكثر واقعية على اعتبار ساكن البيت أعلم بما فيه.وبالتالي، لماذا لا تتوجه أعمالنا النقدية إلى الذات قبل كل شيء؟. علماً أن رأياً كهذا، قد يُفهم منه مصادرة حرية العقل في التفكير والتعبير، وتلك مسألة ترفضها العقلانية والعصرية، ممّا يعني أن للعقل الحرية في النقد والتفكير. لكن، ثمة أفضليات أوّلاً، وعلمية وعصرية في النقد ثانياً، بحيث تبدو أعمالنا النقدية (=كعرب) أدبية إنشائية. وبالتالي، تفقد طابع العلمية والأكاديمية، حيث غياب الوثيقة والمصدر معاً.

إذن، حركة النقد الفكري العربي المعاصر رغم حداثتها، يجب أن تأخذ باعتبارها العلمية، كي تصل إلى الموضوعية، وتبتعد عن المهاترات والإثارات العاطفية الواجدانية .

ثانياً- قضايا السجال الإسماعيلي الآخر:

ربمّا لخصت لنا حياة مصطفى غالب ١٩٨٠ في بيروت وسجالاته مع الآخرين، ولاسيمّا علي زيعور، وعمر فروخ... وغيرهم، مجموعة القضايا التي هي بموقع الشك والبحث والدرس، وهي[١٧] :

أوّلاً: الخلاف حول رسائل إخوان الصفا، أهي إسماعيلية الصنع والمنشأ أم لا ؟

ثانياً: الحسن الصبّاح تـ٥٦١هـ أهو مسلم ثائر أم مُلحد مُتمرد؟

ثالثاً: الفاطميون والقرامطة، أهم من الإسماعيلية أم الإسماعيلية تجسّد شيئاً آخر؟

رابعاً : إذا كانت الإسماعيلية دائمة التجديد والتغيير ، فكيف يمكن النظر إليها كتراث ودين؟

خامساً: إذا كانت المرأة الإسماعيلية مباحة للجميع ، فهل هذا من

الإسلام بشيء ؟

وهنا يُخيّل للباحث،أن مجموعة هذه الطروحات، قد رافقت الإسماعيلية منذ بواكيرها الأولى وحتى الآن. لكن، ربمّا طبيعة المرحلة أوّلاً، والتطور العلمي والتاريخي ثانياً، جعلها أقل حرارة في الحوار والنقاش. بل، يمكن القول: إنّ مجموعة هذه القضايا عندما طُرحت على مصطفى غالب، لم تُطرح بعنف،وربما لعب الظرف التاريخي أثره البارز في ذلك،ولا سيما إذا أخذنا باعتبارنا أن هذه الطروحات،هي أقرب لليسار السياسي، والظرف التاريخي آنذاك لصالح اليسار. وبالتالي، يمكن القول:إنه لو اختلف الظرف التاريخي، فربما ستكون المعطيات أكثر عنفاً وقساوة، ولاسيمّا في مرحلة صعود وهيمنة الأصولية المعاصرة .

إخوان الصفا:

لقد كُتب الكثير الكثير عن إخوان الصفا، وقد تستمر الكتابة أكثر، ولا سيمّا أنهم حركة التنوير العربية الإسلامية المميزة في العصر الوسيط، علماً أنّ الحركة، لم تولد من فراغ، وإنما هي امتداد لما سبقها من حركات فكرية،ولا سيمّا المعتزلة. بل، ربما اعتبرها بعض معاصرينا تجسّد امتداداً فكرياً لحركة الاعتزال(١٨) وهذه الرؤية مردها الأتي :

أولاً: أخذ الحركة بالفكر الفلسفي. بل التوفيق بين الديني والفلسفي.

ثانياً: محاولة الحركة إصلاح ما لم يتم إصلاحه،ولا سيمّا على المستوى الفكري والمجتمعي.فعندما أدرك المعتزلة فشل إمكانية استيطان الفلسفة جنحوا إلى التوفيق .

إلاّ أنه، وكما يبدو،فإن الحركة لا يمكن فصلها عن القرامطة،وربما جسدّت الثقافي بعد فشل الجناح العسكري(١٩) لكن، إذا صدق تحليل كهذا، فستكون الحركة القرمطية من صنع الإسماعيلية، على

اعتبار القرامطة جسدوا الجناح العسكري من الإسماعيلية. إلا أنّ إخوان الصفا، سواء أكانوا من الإسماعيلين أو غيرهم، فإن الحركة الإسماعيلية آنذاك، قد تفاعلت معهم، بحيث تحول فكرهم إلى مثل وقدوة. وبالتالي، تكون الإسماعيلية، قد سجلت موقفاً فكرياً مميزاً في عصرها عبر تفاعلها بفكر رائد منذ أيامه وحتى الآن[٢٠].

وتظل الإسماعيلية صاحبة الفضل في احتفاظها بالرسائل، عبر مكتباتها، العامة والخاصة، سواء في الهند، أو سوريا ، أو اليمن، أو إيران، أو إفغانستان. ولولا ذلك لما عرفت الرسائل في العصر الحديث. لكن الاحتفاظ بالرسائل ليس مؤشراً كافياً للتدليل على أنّ الرسائل تخص الإسماعيلية، إلاّ إذا أخذنا باعتبارنا، عقلية العصر الوسيط كعقلية فئوية. وبالتالي، تحتفظ كل جماعة بنتاجها الفكري والمعرفي. لكنّ، قد يجد الباحث بعض المفارقات، بين الإسماعيلية والرسائل،ولا سيما على المستويات التالية:

أوّلاً: ترتيب أو تقسيم الكون/ الموجودات في الرسائل، يأخذ الترتيب اليوناني الرباعي (= ماء، هواء، تراب، نار)[٢١] في حين تطرح الإسماعيلية الترتيب السباعي .

ثانيا: الرسائل وجدت في البصرة، والبصرة كما هو معلوم آنذاك تجسد عاصمة المعارضة بشكل عام، ولاسيمّا جناحها الأكبر متمثلاً بالمعتزلة، في حين أن مركز الإسماعيلية الفكري في السلمية مروراً بسواد العراق وصولاً إلى البحرين . وبالتالي، يمكن القول: إن البصرة آنذاك كانت في خاصرة الخلافة العباسية والحركة الإسماعيلية معاً.

ثالثاً: الدين بشكل عام، له نهج فكري ما، في حين للرسائل نهج فكري آخر. وربمّا، هو أقرب للفلسفي رغم التوفيق بين الديني والفلسفي.وبالتالي، فإن كتابتها تدل على أن أصحابها ليسوا بموقع

القيادة الدينية، لذا هي أقرب للتعاليم المدرسية منها للتعاليم الدينية .

إذن، الرسائل بموقع السجال الفكري، بين الإسماعيلية والآخرين، وكل ينظر إليها بما يوافق رغباته وأهواءه الفكرية والمعرفية. بل، يمكن القول: إنّ الرسائل كانت وستظل سراً، كما أريد لها. وبالتالي، فكل محاولة في نسبها إلى فريق ما، إنما تدخل في باب السفسطة فالرسائل بالنسبة لنا كمعاصرين بالرغم من أهميتها وريادتها، هي عربية إسلامية ومن نتاج المعارضة آنذاك،وربمّا كانت من صنع الإسماعيلية على اعتبارها الجناح الأكبر والأكثر فاعلية .

القرامطة:

الحركة القرمطية، كانت ومازالت، موضع خلاف في الفكر العربي، قديمه وجديده، بين التأييد والرفض، وربمّا ارتبط الموقف بالتصورات الإيديولوجية لمن قرأ أو يقرأ التاريخ.

فالقرامطة كما هو معلوم، دون أي شك، هم من عظام الإسماعيلية على حد تعبير بندلي جوزي. لكن، ما يلحظ في الخطاب الإسماعيلي المعاصر، سواء لدى مصطفى غالب، أو عارف تامر، هو التنكر للحركة القرمطية وأعمالها.

وهنا لا أدري ما السر في ذلك؟ أهو الانشقاق الإسماعيلي القرمطي أيام حمدان قرمط ومحاولة القرامطة بناء هيكل تنظيمي مُستقل؟ أم هي محاولة التخلص من تاريخ القرامطة وما فعلوه في حروبهم؟ أم هو العجز في الدفاع عن مرحلة تاريخية يلفها العنف إجمالاً؟

إلاّ أنّه، وكما يبدو، فإن هذه التساؤلات بمجملها، ربما تكون بموقع الحقيقة. لكن، ما يجب أن يعرفه القارئ العربي. هو أن الدعوة القرمطية المنشقة عن الإسماعيلية، تنظيماً وعسكرياً، قد ظلت أمينة للفكر الإسماعيلي. بل، ربمّا كان لها دور الريادة في وضع التأويل على يد

(عبدان) الداعية القرطمي عبر كتابه (شجرة اليقين). يضاف إلى ذلك، أن التاريخ العربي بمجمله آنذاك، يجسّد تاريخاً للعنف،وإلا ما معنى إبادة سكان سلمية بالكامل عام٢٩٠هـ[٢٣] فالحركة القرمطية لم تولد من فراغ،وإنما ثمة مجموعة من المسوغات الواقعية والموضوعية تكمن خلف بروزها، لعلّ من أبرزها: سوء الوضع الاقتصادي والاجتماعية لسكان الدولة العربية الإسلامية آنذاك. وبالتالي، جاءت الحركة كرد اجتماعية على هذا الواقع. وربمّا تجسد ذلك عبر فرضهم نظام الإلفة[٢٤].

عبر هذا السياق، يمكن لقول: العداء للحركة القرمطية من الفكر العربي بشكل عام[٢٥]. قد يُفصح عن عدائنا لتاريخنا، ولو بصورة غير مُعلنة، بل يكشف عن جهلنا في إمكانية قراءة المرحلة التاريخية عبر وضعيتها التاريخية، وإلاّ كيف يمكن أن نقرأ التطور الإنساني عبر منظوره التاريخي؟

والحركة القرمطية مُتهمة بموقفها السلبي من الدين وتأدية الفروض الدينية(الصوم ، الصلاة...)، وبأنها قد أبطلت العمل في التكاليف الدينية[٢٦] وهنا يُخيّل للباحث، أنّ الحركة القرمطية ليست وحدها المتهمة بهذه التهمة، وإنما كل حركات المعارضة، قديماً وحديثاً. وبالتالي، كيف يمكن أن نصدق بأن حركة ترفض الدين والواجبات الدينية، وزعيمها شخصية زاهدة[٢٧] يضاف إلى ذلك، أنّ الدين يجسّد كل شيء في حياة العرب، منذ القديم وحتى اليوم، مما يعني أنه لا يمكن فصل الإنسان العربي عن الدين مُطلقاً. لكن ما يلفت انتباه الباحث، هو أنّ موقف الإنسان من دينه يختلف باختلاف وضعه الطبقي أوّلاً، فالفقير يرى دينه بعكس ما يراه الغني. وبالتالي، لم تكن رؤية عمار بن ياسر وأصحابه للدين والأمور الدينية كرؤية معاوية وأصحابه. ثم اختلاف ذهنيته ثانياً، فالأسطوري لا يرى في الدين إلا الأساطير، والعقلاني عكس ذلك تماماً. ممّا يعني، أنّ دين الإنسان يعكس عقليته على حد تعبير أحد

معاصرينا[٢٨].

إذن، القول بان القرامطة قد طوّحوا بالدين والواجبات الدينية، إنما هو قول مردود ومرفوض، يرفضه الواقع والتاريخ معاً. بل الأصح أن نقول: كانت لهم رؤيتهم الخاصة في الدين والواجبات الدينية. وهذه الرؤية تتوافق والبناء التنظيمي والطبقي لهذه الجماعة .بل البحث في الحركة القرمطية قد يقود الباحث إلى مجموعة من الاستنتاجات وهي :أولاً: اعتماد القرامطة على الحروب والغزوات، يجسّد استمرارية لحروب وغزوات العرب في الجاهلية والإسلام، ولا سيمّا أننا نقرأ وبصورة مستمرة عن غزوات النبي. وبالتالي، فحرب وغزوات القرامطة هي استمرار لهذا التاريخ العسكري.

ثانياً: الدولة القرمطية، دولة حرب، ولاسيمّا أنّ التاريخ العربي بشكل عام، يجسد تاريخاً للعنف، فآلة الحرب (= السيف قديماً، والمدفع حديثاً..) هي لغة الحوار، ممّا يعني ، أن الجميع(= السلطة والمعارضة) يُنتج العنف، وهم مسؤولون عنه، وبالدرجة ذاتها. على اعتبار الروح الديمقراطية في تداول وبناء السلطة لم تطرح نفسها في الواقع .

ثالثاً: الدولة القرمطية، ليس مُلحدة، وهي متدينة ، ترتبط بإمامها المقيم في السلمية. يضاف إلى ذلك، رؤيتها للأمور الدينية، كما تُفصح عنها كتابات قادتها (= عبدان، كتاب شجرة اليقين). رؤية متدينة. لكن جهل السلطة برؤية القرامطة الدينية أولاً، ومحاولة تشويه صورتهم في بيئة متدينة ثانياً ، دفع بالسلطة إلى وسم القرامطة بالخروج عن الدين وقيمه.

رابعاً: ما ينسب إلى القرامطة من إباحية وفوضى ، يتناقض والواقع الذي تم على أرض الواقع، فلو كانت الحركة القرمطية، بهذه الفوضى والوحشية والإباحية،لما سجلت انتصاراتها. إذن، القرمطية حركة

منظمة، نجحت واستمرت طويلا بقوة نظامها العسكري والمجتمعي. بالتالي،، يمكن القول:إن التهم الموجهة للقرامطة ، إنما هي تهم إسقاطية،ولا سيمّا إذا أخذنا باعتبارنا، أنّ قصور الخلفاء من بني العباس، أصبحت مليئة بالغلمان والنساء...[٢٩].

لكن، الحديث عن القرامطة قد يقود إلى الحديث عن المرأة القرمطية، علماً أنّ الموضوع المرأة، عربياً ودولياً، كان ومازال، يجسّد موضوعاً للسجال، بين القوى والطبقات المجتمعية، وهو بين أخذٍ ورد، بين دعوة إلى التحررِ والتغيير المجتمعي، وأخرى إلى الانغلاق والمحافظة . بالتالي، يعكس الموضوع حقيقة واقع القوى المتصارعة من حيث هي :

أوّلاً: قوى التحرر والتغيير المجتمعي تنظر إلى الوضعية المجتمعية للمرأة على أنها سلبية ويجب تغييرها، كي تتمكن المرأة من المشاركة في الحياة المجتمعية .

ثانياً: قوى المحافظة، ترى أن الوضعية المجتمعية للمرأة: العمل المنزلي، وتربية الأطفال.

إذن، واقع المرأة في الفكر بشكل عام، لا ينفصل عن أمرين أساسيين وهما : الأول، عقلية المجتمع. والثاني، الوضعية الطبقية للجماعة، فالعقلية المنفتحة مع تحرر المرأة ، والعكس صحيح أيضاً. يضاف إلى ذلك. الوضع الطبقي للجماعة قد يطرح الآتي:

أولاً ، الطبقة الثرية، ولا سيمّا في المدن تنظر للمرأة على أنها للمنزل فقط، وربمّا تغيرت هذه النظرة حديثاً بعض الشيء .

ثانياً: الطبقة الفلاحية، ومن خلال الحاجة إلى عمل المرأة، لاتشكل المرأة لديها قضية، ولا سيما أنها تعمل إلى جانب الرجل في الحقل وفي المنزل معاً. ما قلناه عن المرأة الريفية يمكن أن يقال عن المرأة القرمطية/ الإسماعيلية، فهي فلاحة وشريكة فعلية في الحياة المجتمعية

بشكل عام[٣٠] وهي لا تعرف العزلة. بل، ربمّا منحتها الإسماعيلية حقوق الرجل كافة، عدا الإمامة. وبالتالي، قد نجد في التاريخ الإسماعيلي صورة المرأة القائدة والواعية(= أروى بنت أحمد الصليحي ت٥٣٢هـ) والملقبة بـ(السيدة الحرة) و(ملكة اليمن). وقد تظهر المرأة الإسماعيلية في الوقت الراهن ، وبصورة الواعظ ، و العضو في المجلس الوطني كأعلى هيئة دينية في بلد ما. علماً أن وضعية مجتمعية للمرأة كهذه، ربمّا لا نجدها لدى الجماعات الإسلامية الأخرى. وبالتالي، ربمّا ينظر إلى وضعية كهذه بمنظار السلبية، رغم أن التاريخ العربي الإسلامي، قد سجل لنا صورة المرأة العاملة ، والمحاربة ، والسياسية....

لكنّ، يبدو أن مصالحنا وعواطفنا تجعلنا نتجاوز تاريخنا ومُستقبلنا، ونحكم بما تمليه علينا رغباتنا وأهواؤنا الشخصية، مما يجعلنا مُجتمعاً عاطفياً أكثر ممّا هو عقلاني.

إلا أنه/ وكما يبدو، فإن موضوع المرأة القرمطية/ الإسماعيلية، ربما يقود الباحث إلى حديث آخر لا ينفصل عن موضوع آخر، يتجسد بموضوع الإباحة الجنسية، علماً أن موضوعاً كهذا، ربما يُعتبر من أخطر الموضوعات الأخلاقية/ المجتمعية التي اتهمت بها الإسماعيلية. لكنّ القارئ للتراث يجد أن المسألة عامة، بمعنى أنها تشمل المعارضة كافة . والمصادر السلطانية لم تتردد في الحديث عن إباحة جنسية لدى الجماعة الإسماعيلية بشكل عام[٣١] علماً أن حديثاً كهذا ، قد أصبح معروفاً ومألوفاً، وبأن نظام الملك على حد تعبير أحد معاصرينا، وهو المسؤول عن التهمة [٣٢] يضاف إلى ذلك، أن حديثاً كهذا، قد يجعل من الإسماعيلية جماعة لا علاقة لها بالوضعية العربية، ولا سيمّا أن العرب يحرصون كل الحرص على الشرف، بل العِرض لا يقل أهمية عن الأرض[٣٣] وربمّا أقدم بعض العرب قديماً (= قبل الإسلام) على قتل بناتهم خشية العار في الحرب ، فكيف إذن، سيقبل الإنسان العربي في الإباحية باختياره وحريته؟

هنا يُخيل للباحث الناقد ،، بأن طرحاً كهذا، إنما يُفصح عن جهل بالوضعية القيمية المجتمعية. لكن، ربما يكون السؤال الأكثر مشروعية هو: أيكون هدف نظام الملك من طرح الإباحة تجيسد لعملية إسقاطية تعكس ما كان يتم في قصور الخلفاء، كما أسلفت ؟ أم إنها محاولة في التحقير بغية إبعاد الناس عن الدعوة الإسماعيلية؟[٣٤]. أمام ما تقدم من معطيات، من خلال معايشة الجماعة الإسلامية يتبين لنا: كل ما أورده كُتّاب السلطة عن الإسماعيلية من إباحة جنسية، إنما هو عارٍ عن الصحة[٣٥] بل ترديد أو تصديق حديث الإباحة، إنما يُفصح عن أمرين لا ثالث لهما، هما :

الأول: ذهنية نقلية، تجتر الكتب الصفراء، دون نقد وعقلانية.

الثاني: كبتٌ جنسي يدفع بصاحبه إلى تصديق حديث الإباحة، ولاسيما إذا أخذنا باعتبارنا أنّ العرب لم يسجلوا في تاريخهم حتى القديم (قبل الإسلام) إباحية كهذه. فكيف إذن سيكون الأمر بعد الإسلام، وبعد التطور التاريخي والعقلاني ؟ لكن، ربمّا العقل المُنغلق، والمصاب بالهوس الجنسي، يصعب عليه رؤية المرأة شريكة للرجل في أقواله وأعماله، مما يدفعه إلى تصديق حديث الإباحة، بحيث يرى في التحرر خير مؤشر على الإباحة.

والإسماعيلية قد تُتهم بتصوير ذاتها على أنها نموذج عصري دائم التجديد، وهذه سمة مرفوضة من الآخر[٣٦] وربمّا، كان سر المفارقة هو أن الدين قديم أولاً، ويأخذ طابع الثبات والاستمرارية في الذهنية المحافظة ثانياً. وبالتالي، كيف يمكن التوفيق بين المفارقتين، القديم والجديد، الثابت والمتحول؟ فالجديد قد يطوح بالقديم، والأخذ بالقديم قد يطوح بالجديد أيضاً. إذن، نحن أمام أحد الاحتمالين، إما التطويح بالديني لصالح العصري، وإما العكس تماماً [٣٧].

إلا أنه، وكما يبدو، فإن المفارقة الكبرى على مستوى الإسماعيلية،

كما تبدو للآخر هي محافظة الإسماعيلية على دينها وتطورها التاريخي والعصري في آن معاً. إذن، كيف يحدث ذلك؟ هنا يبدو للباحث، أنّ الإسماعيلية الآغاخانية، قد قدمت إجابة على الإشكالية. بحيث نجد دعوتها للتمسك بالعادات والتقاليد يجسد استمرارية للماضي[٣٨] لكنّ التمسك بالعادات والتقاليد الإسماعيلية، يجب ألا يكون على حساب الحاضر والمستقبل[٣٩] إذن، الإسماعيلية تربط الماضي بالحاضر عبر مسيرتها التاريخية[٤٠].

أمام ما تقدم من معطيات، تبدو الإسماعيلية، حركة عصرية مستمرة، وهي بعيدة عن الأصولية في زمن الأصولية المعاصرة.

ثالثاً- في حقيقة السجال الإسماعيلي الآخر:

يكشف السجال الإسماعيلي الآخر عن حقيقة بالغة الخطورة والدلالة في حياتنا المجتمعية وهي: هيمنة الأحادية والموروث الديني، والمجتمعي الأحادي، وعدم القدرة على تجاوز ذلك. وبالتالي، عجز العقل العربي عن الخروج إلى العصر والعيش فيه، وفق عقليته وتصوراته، مما يعني أهمية إعادة تربية العقل العربي، تربية عصرية/ علمية/ موضوعية/ ديمقراطية. يضاف إلى ذلك، أهمية أن يدرك هذا العقل (= العقل العربي) أنّ ما كُتب ويكتب، لن يخرج عن العصر والإيديولوجيا. وبالتالي، فهذا التاريخ الموروث، إنما كُتب في مرحلة ما، ولطبقة ما، كي يخدم مرحلته وطبقته، واستمرار التعامل معه بهذه الطريقة، إنما يعني أننا نحن أصحاب الكهف بحق.

إذن، لابد من العمل، وربما جاء في مقدمة ذلك، نشر كتب المعارضة الإسلامية إلى جانب كتب السلطة، كي يتمكن الإنسان العربي المعاصر، من معرفة الوجه الآخر في تاريخه، بحيث لا نكون أمام تربية أحادية الجانب. يضاف إلى ذلك، تسليمنا بحقيقة أن الحقيقة نسبية، وأن العقلانية في

التفكير والحوار، هما الوسيلة الأنجع نحو مستقبل أفضل، وأنه لابدّ من تعزيز العقلانية بالفكر النقدي، كي نحقق ثورة عقلانية بحق (= الانتقال من النقل إلى العقل) .

فالقارئ للسجال الإسماعيلي الآخر،ولا سيما بين رضوان السيد، وعارف تامر، قد تستوقفه اللغة الأدبية والإنشائية لهذا السجال، بحيث تنعدم المصادر والمراجع، بل العلمية والموضوعية.

وهذا بدوره ربما قاد رضوان إلى اتهام عارف بالتخريف ، ولو بطريقة غير مباشرة(٤١) ثم يرد عارف على رضوان متهماً إياه بالتعصب والدونية(٤٢) لكن القارئ الناقد للفكر العربي المعاصر، قد يجد أنّ الظاهرة عامة وشاملة، وربما لجأ إليها بعض أعلام الفكر الديني في سوريا أحياناً(٤٣) أو أعلام الفكر العلماني أحياناً أخرى(٤٤).

أمام هذه المعطيات، يتبين للباحث، أنه أمام مهاترات شخصية، مما يعني غياب لغة النقد العلمي والموضوعي القائم على منهجية علمية أكاديمية عصرية. علماً أنّ استخدام منهج البحث العلمي الأكاديمي في النقد، سوف يحقق فوائد عدة، وهي:

أولاً: الموضوعية في لغة الخطاب من خلال الابتعاد عن الذاتية والشخصانية .

ثانياً: إنتاج بحوث علمية وموضوعية وفكرية بحق.

ثالثاً: ربط الماضي بالحاضر، عبر التواصل العلمي.

رابعاً: وضع القارئ أمام المصادر والمراجع التي رجع إليها الباحث في بحثه. وبالتالي، سوف يصبح اكثر ثقة وموضوعية لدى القارئ، بل إنّ عملية التوثيق ستمنح النص العلمية والموضوعية، وتلك سمة إيجابية أيضاً.

إذن، المسألة ليست مرتبطة بـ(رضوان) أو (عارف) وإنما هي ظاهرة ترتبط بحركة النقد الفكري في الخطاب العربي المعاصر،وربما بالتراث والموروث الشخصاني للشخصية الناقدة. علماً أنّ الحديث بالتراث ، قد يكون أكثر فاعلية في قضايا التغيير المجتمعي على اعتباره يجسّد اللغة التي يفهمها الجمهور أولاً [٤٥]بل إنه الحاضر عبر بوابة الماضي ثانياً[٤٦] لكنّ، ما يلحظ في سجال رضوان وعارف، هو أننا أمام موروث من نوع ما، ولا علاقة له بالتراث بشكل عام، بمعنى أننا أمام موروث أحادي. وبالتالي، ربما سنحصد نتائج سلبيةً.إذن، هل سنضع حداً لكتابات كهذا؟ ربما بعضهم سيجيب بالإيجاب. لكن، أليس في ذلك ممارسة استبدادية نحو الفكر والتفكير معاً؟ إذن، ما يجب أن يؤخذ في الاعتبار هو : حق الجميع في الكتابة والتفكير. لكنّ، وليعلم بشكل مسبق، أنه سيكون عرضة للقراءة والنقد، مما يتوجب عليه، الأمانة العلمية، بغية الموضوعية، في الطرح والمعالجة. وبالتالي، ضرورة وجود محكمة داخلية فردية، تمارس رقابتها الذاتية، قبل أن يمارس المجتمع وتنظيماته المجتمعية أية سلطة.

إلاّ أنّه،وكما يبدو، فإن هيمنة الأمية الأبجدية عربياً أولاً، والأمية الثقافية ثانياً، قد يجعلان القراءة للنص المكتوب محدودة، وحركة النقد قاصرة، إذا لم نقل معدومة. وبالتالي، فليكتب كل من يشاء الكتابة ، مادام لا يُقرأ أحياناً، أو يتعرض للنقد أحياناً أخرى كما يُعتقد .

ولعلّ أهم ما يميز السجال الإسماعيلي الآخر، سواء أكان مصدره رضوان السيد، أو غيره، وهو أن الآخر قد فتح باب السجال أولاً، ممّا يعني أن الإسماعيلية مُكلفة بالرد والدفاع عن الذات والهوية، ولا سيما إذا أخذنا باعتبارنا أنّ إسماعيلية اليوم يختلفون عن إسماعيلية الأمس (= العصر الوسيط). فإسماعيلية اليوم، ينعدم لديهم هاجس مشروع الدولة الإسماعيلية، بل رغبتهم العيش بسلام داخل دولة علمانية تعددية. فهم

أقلية ، وما عملهم إلا الإخلاص للبلد الذي يقيمون فيه[٤٧].

عبر هذا السياق، يتبين أنّ الآخر، قد بدأ المعركة أوّلاً، وهو يجتر تراثه في معركته، ولا سيما السلطاني منه. لكنْ، أية رجولة تلك التي تستخدم في وجه الضعفاء والمساكين؟ ثم لماذالا يكون سجالنا حول حاضرنا ومستقبلنا، بغية تحقيق النهوض المجتمعي لبلداننا كما هو الحال في العالم الآخر (= المجتمعات المتقدمة)؟

إذن: الإسماعيلية مستهدفة، وقراءة التاريخ تُفصح لنا، أن إسماعيلية الأمس قد اعتمدوا التقية، بسبب ضعفهم وقلة عددهم[٤٨] وبأن الاستبداد والقمع والاضطهاد، قد دفع بزعماء الحركة إلى أخذ أسماء غير أسمائهم[٤٩] إلاّ أنه، وكما يبدو، فإن التاريخ ما زال يعيد ذاته، وربما كانت هذه هي الطامة الكبرى.

رابعاً: ليس دفاعاً عن أحد، وإنما عن الحقيقة، والهوية، والمستقبل:

تاريخ الدين، يجسّد تاريخاً أزلياً، وربما يصح القول: إنه معلم الإنسان منذ القديم وحتى الآن، ولا سيما إذا أخذنا باعتبارنا تصورين أساسين، وهما :

الأول: أنّ الإنسان القديم، يمثل شخصية متدينة، بحيث يهيمن الدين عليه، هيمنة كاملة. وربما ذهب بعض الباحثين إلى القول: إن الدين يجسد الايدلوجية الحقيقية للعصر الوسيط[٥٠] .

الثاني: إن الإنسان المعاصر، وبعد سقوط النهضة، وانتشار الحركات الأصولية ، شرع ينشد الماضي، وتربية الماضي[٥١] .

أمام ما تقدم من معطيات، يبدو للباحث، أنّ الإنسان العربي، مازال غارقاً في ماضيه لاعتبارات راهنة تحيط به: استبداد، سقوط نهضة، ضياع هوية.. لكنْ،ربما زاد في الطين بلة، وهو أن تاريخنا العربي، قد كتب

أحياناً، كي يخدم الديني بشكل عام[٥٢] يضاف إلى ذلك، رغبة السلطوية العربية الحاكمة في تكريس هذه القيم. وهي إذ تفعل ذلك، فإنما دافعها إلى ذلك، اعتباران أساسيان وهما:

الأول: أنها أصولية في تربيتها ومنهجها وتوجهها[٥٣].

الثاني: أنها تحقق القبول المجتمعي، مما يؤدي إلى استمراريتها، رغم أنها فرضت على الجماهير.

عبر هذا السياق، أدرك العقل النهوضي العربي المعاصر صعوبة الخوض في موضوع كهذا، ممّا دفعه إلى الفصل بين دين السماء، ودين الأرض. وبأن ما يتحدث به من نقد ديني يخص الأرض والبشر، ولا علاقة له بالسماء والوحي[٥٤] وبالتالي، فإن الفكر العربي المعاصر، ربما بدأ يتضح موقفه من الدين، والقضايا الدينية، بحيث أصبح يؤكد على مقولات عدة، ولعلّ أبرزها، هو الآتي:

أولاً: رفض التوظيف السياسي للدين[٥٥] بل الأخذ بالمقولة القائلة: (ما لله لله، وما لقيصر لقيصر) .

الثاني: الدين مسألة ذاتية باطنية، وهذه دعوة عصرية وتراثية معاً. فهي تجد مستندها في الإسلام، والتراث الإسلامي،ولا سيما موقف النبي من بعض الصحابة(= أسامة بن زيد) عندما قتل شخصاً، قد أعلن الشهادة، بحيث فسرها هذا الصحابي على أنها تقية[٥٦].

أمام ما تقدم من معطيات، يبدو أن المسألة ليست مسألة تقديم وثائق ومستندات بمقدار ما هي عملية تحويل الفكر إلى واقع، أو ترجمة هذا الكلام إلى سلوك يومي معيش.

إلا أنه، وكما يبدو، فإن من الحقائق التي يسلم بها المؤرخ المعاصر هي: لا يستطيع الإنسان المعاصر تجاهل تاريخه وتراثه [٥٧] ولا سيما أنه

غارق في تاريخه وتراثه حتى الثمالة، وتأكيد ذلك ما نجده من اهتمام بالتراث، و الكتب الصفراء، وعلى المستويات كافة. لكن ، ربما تكون هناك بعض المسوغات التي تدفع إلى ذلك، وقد تأتي في مقدمتها فقر الحاضر، قد يدفع إلى الاحتماء بالماضي، وربما وجد بعضهم في تأكيد إيجابيات الماضي محاولة في تأكيد وترسيخ الذات في عصر ضياع الهوية (=العولمة). إذن ، الاهتمام بالتاريخ/ التراث، وبعث التراث، له مبرراته/ مسوغاته. لكن، ما يجب أن يعلمه الإنسان العربي المعاصر، هو أن هذا التاريخ/التراث، قد كُتب لمرحلة تاريخية ما، وضمن تصورات مُعينة، كما يقال لدينا كعرب ومسلمين في قواعد الفقه (تتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان). ممّا يعني أن ما كان صالحاً بالأمس، ربما أصبح فاسداً الآن، فكتابة، أو بعث التاريخ/ التراث الآن، ليس الهدف منها إثارة الأحقاد بين الناس[٥٨] وإلا تحول التاريخ/ التراث إلى نقمة. إذن، نحن بحاجة إلى إعادة كتابة تاريخنا، كما يطرح العديد من معاصرينا[٥٩] إلا أنه، وكما يبدو، فمن الأفضل القول: إعادة تقييم تاريخنا/ تراثنا، كي نعرف حقيقة ما مات منه، وما هو حيّ، وعندئذ، يمكن أن نشرع في التعامل معه.

عبر هذا السياق، يمكن القول: إن العقل العربي المعاصر،ولا سيما النهضوي لم ينظر إلى الأمور بمنظار الأمس. وبالتالي، لم تعد نهضة العرب في الإسلام الأول بفعل البواعث الغيبية، وإنما لها مسوغاتها الواقعية، ممثلة بسقوط الآخر(= الفرس+ الرومان) ممّا جعل من الذات العربية الإسلامية، تبدو بموقع المنتصر[٦٠] يضاف إلى ذلك، لم تعد نظرة بعض معاصرينا لما فعله العرب في العصر الوسيط على أنه تقدم شمولي وحضارة متكاملة. وإنما هو جانب ما(= الفقه). ولم يعد عصر النهضة العربية براقاً كما بدا سابقاً، وإنما ثمة بعض الأحكام التي بدأت تشكك بحقيقة النهضة، وبأنها مركزية قمعية تابعة.

إذن، ما يخلص إليه الباحث، هو التباين في الآراء والأحكام حول تاريخنا/ تراثنا وحاضرنا، مما يعني أهمية القراءة النقدية القائمة على أسس أكاديمية، تأخذ في اعتبارها ، قيم العصر والعصرية أولاً، وإمكانية تحقيق النهوض المستقبلي للعرب ثانياً.

إلاّ إنّه، وكما يبدو، فإن الزمن العربي، مازال كما هو، فهو ثابت/ متجمد، رغم تغير الأسماء، وهذه مسألة، ربما أصبحت مألوفة ومعروفة في الفكر العربي، وقد سبق لـ(العروي) أن تحدث عن المسألة عبر شخصيات ثلاث هي: الشيخ ،والسياسي، وداعية التقنية[٦١]ولكن، ما يميز هذه الشخصيات، هو أنها مازالت بعيدة في تعاملها الجدي مع الزمن والتطور التاريخي العالمي، فالشيخ ما زال ينظر إلى تخلفنا على أنه يعود بصورة أساسية إلى بعدنا عن رسالة السماء، وعن زمن صنع المعجزات. ثم جاء رجل السياسة، كي يحل محل الشيخ، هو بالتالي، قد أفصح عن أمرين أساسين وهامين وهما: استمرار الإيديولوجية الدينية أولاً، وبروز الإسلام السياسي ثانياً. في حين يبدو داعية التقنية بموقع المحايد، وبأن الحل في الصناعة والتصنيع، رغم أنه لم يفعل شيئاً نحو المستقبل والمستقبلية.

إذن، نحن لم نفعل شيئاً للحراك المستقبلي، مما جعلنا ندور في حلقة مفرغة أحياناً، أحياناً، أو نتوهم الحداثة والتحديث، رغم أننا مازلنا في زمن الماضي.

خامساً- معاركنا/ خلافنا الحقيقي:

قد يبدو للباحث ، أنّ خلافنا ليس مع تاريخنا/ تراثنا وديننا فحسب ، وإنما تتعدد قنواته وتتشعب، فنحن في خلاف مع واقعنا ، ومستقبلنا ، وتراثنا ،والآخر. وبالتالي، يمكن اختصاره بعبارة واحدة، خلافنا الحقيقي والمفترض ، حول نهضتنا ، الآنية والمستقبلية. وكل ماعدا ذلك ،إنما هو خلاف زائف، غايته حرف الوعي العربي عن مساره

التنموي. لذا، تبدو معاركنا الفكرية هشة زائفة على اعتبارها لم تدخل بعد في السجال الحقيقي، وهو كما يبدو للباحث يتركز حول موضوعات هي :

أولاً: واقع الاستبداد الذي يحيط بالدولة العربية، منذ بواكيرها الأولى وحتى الآن[٦٢] فكانت الحصيلة، خراب العمران، على اعتبار الظلم مؤذناً بخراب العمران حسب المفهوم الخلدوني.

ثانياً: الآخر، إذا بدا يوماً بصورة المحتل العسكري، فهو الآن المهيمن والموجه عبر سياسة العولمة. ولن أرغب الدخول في الموضوع على اعتبار الكتابات العربية المعاصرة تكثر من الحديث عنه، يضاف إلى ذلك، قد نبتعد عن موضوعنا الحقيقي .

إذن، ثمة معوّقات،والخلاص منها، لن يكون بتجاهلها، وإنما بتجاوزها عبر الأمور التالية:

أولاً : قيام ديمقراطية حقيقة، فكراً وسلوكاً. بل، قيام المجتمع المدني، لأنه الضمانة الحقيقة للمجتمع الديمقراطي.

ثانياً: المساواة/ العدالة، في علاقتنا مع الآخر، وتلك مرحلة لن يكتب لها النجاح مادمنا في واقعنا المتخلف. إذن، لابد من النهضة.

ثالثاً: النهضة، هي المبتدأ والمنتهى، لكنّ، ما يجب أن يعلمه الإنسان العربي حتى الآن، هو أننا عشنا وهم النهضة، ولم نسجل نهضة بحق، ولاسيّما أنّ النهضة لا تنفصل عن مشاركة الجماهير، فالجماهير المُهمّشة لن تصنع التنمية، ولن تدافع عن الدولة عندما تسقط (= كما حدث مع محمد علي باشا في القرن ١٩. والنهضة لن تكون بتقليد الآخر، أو الدفاع عن أفكاره وقيمه كما فعل رواد عصر النهضة الأوائل. بل النهضة في بناء الكيان المستقل، وعندما أراد إسماعيل باشا في مصر، نقل مصر إلى أوروبا، جاءت الحصيلة عكس ذلك تماماً، بمعنى نقل أوروبا واحتلالها

لمصر. يضاف إلى ذلك، النهضة لن تكون بالمساعدات الخارجية (٦٣) وإنما في استثمار الطاقات بصورة عقلانية.

أمام هذه المعطيات، يمكننا القول : إن حاضرنا ومستقبلنا عندما يكونان بخير، فلن تشغلنا قضايا تاريخنا وماضينا،ولا سيما إذا علمنا أن البحث في جيوب الماضي، هي وسيلة الإنسان المفلس بحق .

والقارئ للسجال الفكري بين (رضوان وعارف) تستوقفه مسألة أساسية وهامة وهي: اعتماد المرجعية التراثية الأحادية (٦٤) وهذا بدوره، قد يدفع الباحث الناقد إلى طرح مجموعة من التساؤلات وهي : كيف يمكن أن نحقق تفاعلاً في الفكر العربي إذا لم نأخذ باعتبارنا الرأي والرأي الآخر؟ ثم أليس الرأي الآخر هو عربياً أيضاً. أم أن الآخر لا وجود له في مكتباتنا وعقولنا؟ وهل يمكن للميزان أن يزن بكفةٍ واحدة ؟

عبر هذا السياق، ربمّا لا تكون هذه المرة الأولى التي نقرأ فيها سجالاً بهذه الطريقة. بل، ربما كان السجال هنا، أكثر وضوحاً، بسبب هيمنة الانفعالية في الرد والتصدي وقد تكون هذه الإشكالية إحدى الإشكاليات الهامة والأساسية التي تعترض عملية كتابة التراث، أو التعامل معه. إذن، ما نحن بحاجة إليه هو: القراءة العلمية النقدية العقلانية الواعية، بحيث تأخذ باعتبارها، طبيعة المرحلة التي كتب النص فيها، ورد الفعل التي رافقت النص، سواء قبل إخراجه أو بعدها. وما هي الغاية من النص؟ وبالتالي، النظر إلى النص بعين الناقد الحيادي لا الصديق المدافع أو الحاقد الكاره. وإلا أصبحنا أمام براكين واندفاعات انفعالية موروثه، وغابت عنا لغة البحث العلمي الموضوعي. وربما كانت هذه سمة أساسية يجدها الناقد في السجال العربي المعاصر بشكل عام. إذن الإشكالية،لا ترتبط بـ(رضوان وعارف) بمقدار ما هي إشكالية عربية بشكل عام .

إذن، العقل العربي في محنة، وربما محنته الحقيقية مردّها بصورة أساسية إلى محنة المثقف في بيئته وتاريخه، ولاسيما إذا علمنا، أن المثقف بين نارين : الإهمال أو المطاردة . إضافة إلى ذلك، أنه لن يهرب من الأحكام الظالمة التي تلحق به (هرطقة وإلحاد أحياناً، ورجعية، وأصولية أحياناً أخرى) . وربما وصلت أحياناً إلى رغيف الخبز، فإن أظهر التدين، فهو سلفي وأصولي ورجعي، وإن أظهر التسامح والتحرر، فهو مُلحد وهرطقي،ولا يستحق السلام عليه، لأن السلام يخص الإسلام كما يعتقد البعض، وقد يكون الهدف من ذلك البحث عن الملجأ والحماية، وتلك مسألة لن تجد حلها إلا في ظل السلطان وبالتالي، تحول المثقف إلى مثقف السلطة، وعندئذ سيرتبط مصيره بمصيرها[٦٢] .

وتعسف السلطة نحو الثقافة والمثقف ، قد يأخذ في تاريخنا العربي صورة العمومية والشمولية ، فهو يجتاح رجل الدين (الإمام) كما يجتاح العلماني أيضاً . ففي التاريخ العربي الإسلامي الوسيط ، حُكم على أبي حنيفة تـ ١٥٠ هـ بالسجن والموت بداخله[٦٦] . ومعاقبة الإمام مالك تـ١٧٩هـ بالجلد[٦٧] . في حين كان الإعدام من نصيب ابن المقفع تـ١٤٢هـ[٦٨]. وفي تاريخنا الحديث والمعاصر ، نجد زعامات الحركات الأصولية لا تكاد تخرج من السجن حتى تعود إليه ، في الوقت الذي كان مصير المثقف العلماني ، القتل رمياً بالرصاص في الشارع (مهدي عامل عام ١٩٨٧م) أو المنزل (حسين مروة عام ١٩٨٧م) . وما قيل عن المثقف ، يمكن أن يقال عن الجماعات والفرق الدينية ، فهي متهمة بالأصولية أو الإلحاد والهرطقة ، فإن كانت متدينة ، فهي أصولية ، وإن كانت متسامحة ومتحررة ، فهي مُلحدة وإباحية .

إلاّ أنه ، وكما يبدو للباحث ، فإن أزمة / محنة المثقف لا تنفصل عن الواقع السياسي العام ، بمعنى الديمقراطية والإيمان بالرأي الآخر ، أو التعددية السياسية والفكرية . وربما يصبح الخوف على الديمقراطية

أكبر في ظل غياب التنمية وسقوط النهضة أولاً ، ثم حكومات تتبع للآخر ثانياً ، وهيمنة عسكرية على السلطة ثالثاً(٦٩) .

إذن ، أزمة الديمقراطية قديمة في مجتمعنا العربي على حد تعبير أحد معاصرينا(٧٠) : وهي بدورها لا تنفصل عن رغيف الخبز أيضاً(٧١) . وتظل السمة البارزة في تاريخنا العربي ، عتيقه وجديده ، هي الحزب الواحد للطائفة الواحدة(٧٢) . وتغليب الانتساب الحزبي على الكفاءة العلمية والمعرفية والعملية(٧٣) . وبالتالي ، تظل الدول العربية عبر تاريخها، قديمه وجديده ، دولة سلطانية بامتياز(٧٤) . بل، ربما يصح القول : إن العرب لم يعرفوا الديمقراطية في تاريخهم القديم أو الحديث(٧٥) . يضاف إلى ذلك التناقض المفضوح بين الدساتير والحريات المعلنة فيها ، ثم واقع الكتب والقمع في الواقع(٧٦) . وسياسة القمع لها ما يبرّرها ، قديماً وحديثاً، وهي كما أراد لها أصحابها ، تجسد رداً عملياً على المؤامرة والعمالة مع الآخر(٧٧) .

أمام ما تقدم من معطيات ، يبدو للباحث ، أنّ الواقع العربي ، يجسّد أزمة حقيقية عبر تاريخه ، وهذا بدوره ، قد يطوّح بالإنسان ، وحقوق الإنسان ، ممّا يعني ، أنّ حقوق الإنسان غير مصونة عربياً(٧٨) . وبالتالي ، حُكم على المعارضة عربياً أحكاماً شتى ، قادت بحصيلتها إلى الاضطهاد والحرب والموت .

خاتمة :

ثمة مجموعة من الحقائق طرحت نفسها في خاتمة البحث ، وأخص منها الآتي : واقع الفكر العربي ، ولاسيّما واقع حركة النقد ، يجسّد واقعاً إشكالياً ، ممّا يعيق حركيته التطورية نحو مستقبل أفضل . فالعقل العربي المعاصر ، ورغم تخلفه عن العقل الآخر ، مازال أدبياً إنشائياً ، في أقواله وأفعاله ، في الوقت الذي أصبح فيه العقل الآخر ،

يجسّد عقلاً علمياً تجريبياً تقنياً . وبالتالي ، أصبح الآخر أكثر قدرة في الهيمنة على الطبيعة والآخر معاً . سواء باكتشاف العالم الآخر (الفضاء الخارجي) أو العولمة . فغياب حركة النقد مردها اعتبارات عدة : بعضها أسروي ، وآخر مجتمعي .... ممّا قد يؤدّي إلى تكريس قيم الماضي رغم الصيرورة التاريخية .

فقضايا السجال الإسماعيلي الآخر ، كانت ومازالت ، موضع سجال ، وربّما استمر الأمر كذلك ، علماً أنه ، قد يعود إلى اعتبارات عدة، ولعلّ من أهمها ، اختلاف المرجعية ، أو التربية الأحادية ، وربّما تكريس هذا النهج عبر المؤسسة المجتمعية ، ممثلة بالمؤسسة الدينية مثلاً .

وتظل الحركة القرمطية ، حركة مُدانة ، من الإسماعيلية والآخر ، وربّما ، عجز العقل العربي عن قراءة الوضعية العربية ، قراءة تاريخانية أولاً ، ثم مقاومة الموروث السلطاني ثانياً ، قد دفعا إلى هذه الإدانة . ويظل رأي الآخر (السلطاني) في الحركة القرمطية يعكس صورة الذات بطريقة إسقاطية ، ممّا يعني أن التهم الموجهة إلى القرامطة ، هي من صنع الآخر ، وتجسّد واقعه الفعلي ، ولاسيّما في مسألة المرأة والإباحة الجنسية وغيرها . علماً أن حديثاً كهذا ، يناقض التاريخ الطبيعي للتطور الإنساني والتاريخي ، ولاسيّما الوضعية المجتمعية للجماعة الإسماعيلية أولاً ، والأمة العربية ثانياً . وبالتالي تظل الإسماعيلية ، ورغم ما قيل أو يقال عنها : جماعة عربية إسلامية حافظت على خطها التجديدي المستمر ، رغم تفردها داخل المجتمع الإسلامي .

وحركة النقد العربي المعاصر ، مازالت تعكس العقلية العربية في سوق عكاظ وغيره من أسواق العرب الثقافية . فهي أدبية إنشائية ، لم يُكتب لها أن دخلت العصر والعصرية بعد ، ولا سيّما أنها بعيدة عن العلمية والأكاديمية ، ممّا يجعلها شخصانية في موقفها وتوجهها . بل هي

تطرح موروثها بطريقة غير مباشرة عبر سجالها .

والإسماعيلية ، كما هو واضح من تراثنا الفكري والمعرفي ، كانت ومازالت ، بموقع المدافع ، ولاسيّما إذا أخذنا باعتبارنا أنها لم تبدأ المعركة السجالية مُطلقاً ، وإنما هي بموقع الدفاع دائماً ، بدءاً من أيام علي بن الوليد ٦١٢ هـ وحتى يومنا . وإذا كانت معاركنا الفكرية ، مازالت دينية الشكل والمضمون ، فإنما مرد ذلك ، هذا التاريخ الديني لشعوب الشرق ، بحيث يبدو الديني بصورة المهيمن على الأمور كافة . يضاف إلى ذلك ، شح الحاضر ، قد يدفع إلى التوجه نحو الماضي ، ولاسيّما إذا كان الماضي براقاً ، كما يُخيّل إلى صاحبه ، أو كان صاحبه بحاجة إلى تأكيد الذات / الهويّة تجاه الآخر . وهذا بدوره ، ربما قاد إلى جمود الزمن العربي وتخلفه عن الركب الحضاري . علماً أنّ هذا التخلف ، قد يدفعنا إلى التفتيش في جيوب الماضي ، وينسينا واقعنا ومستقبلنا . وبالتالي يؤدي إلى ضياع نهضتنا الحقيقية .

فنحن ما زلنا نرفض الآخر ، فكراً وسلوكاً ، ممّا يعني غياب المشاركة والتفاعل الحقيقي . إذن ، ما يجب عمله هو : قيام المصالحة مع الداخل قبل التفكير بالحوار من الآخر الخارجي . فنحن في حرب سجال ، مع ثقافتنا ومثقفينا ، بل بعضنا بالآخر . وربّما كان لغياب الديمقراطية الدور الأبرز في ذلك .

وأخيراً يمكن القول : نحن بحاجة إلى الكثير الكثير ، وعلى المستويات كافّة ، وربما جاء في مقدّمة هذا الكثير : التاريخانية ، والعقلانية ، والديمقراطية . وربما أخيراً وليس آخراً : العقد الاجتماعي المدني المعاصر بحق (فكراً وممارسةً) .

مراجع وهوامش :

(١)- را : إبراهيم بدران ، مشكلات العلوم والتكنولوجيا ، عمان ، دار الشرق ١٩٨٥ ، ص ١٩٦ .

(٢)- را : ن ، م ، ص ٢١٦ .

(٣) - فبدلاً من إيجاد وسيلة لغزو العالم الخارجي كما يفعل الآخر ، نجد العقل العربي يستلهم الشعر والأدب في ذلك ، بل لا يتردد في الحديث عن رحلة إلى العالم الآخر شعراً أو نثراً .

(٤)- را : إبراهيم بدران ، مشكلات العلوم والتكنولوجيا ، ص ١٤٨ .

(٥)- را : السيد يسين ، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر ، بيروت ، دار التنوير ١٩٨١ ، ص ١٩٤ .

(٦)- را : هشام الشرابي ، البنية البطركية ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٨٧ ، ص ٥٠ .

(٧) - را : ن ، م ، ص ١١٤.

(٨) - را : هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي ، ترجمة : المنجي الصيادي ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٩٠ ، ص ١١١.

(٩) - را : ن ، م ، ص ١٢٣ .

(١٠) - را : محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ط٢ ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٠ ، ص ٩ .

(١١) - را : ن ، م ، ص ٥٦٧.

(١٢) را : سمير أمين ، نحو نظرية للثقافة ، بيروت ، معهد الإنماء العربي ١٩٨٦ ، ص ٣٤ .

(١٣) - أخص بهذا السياق منهج الشك الديكارتي في البحث العلمي ، والمنهج التجريبي ، رغم ادعاء بعض المثقفين العرب الأخذ بهذه المنهجية العصرية (طه حسين ، في الأدب الجاهلي) .

(١٤)- كتب أحد معاصرينا العرب بهذا الخصوص قائلاً : (لكن الأطر ف من

هذا ، أن كل ما يصدر عن المؤتمرات العربية الشعبية ، والندوات الدراسية ، وكل ما يكتب في المجلات ، يمر مر السحاب ، وكأنه لم يوجد أصلاً ...) .

را : حافظ الجمالي : (المستقبل العربي بين البيان والبرهان) القاهرة ، مجلة شؤون عربية ، العدد ٧٧ عام ١٩٩٤ ، ص ١٢٣ .

(١٥) - كتبت إحدى المجلات العربية تقول : (هناك حوالي ٦٠ مليون نسمة بين مجموعة سكان المنطقة العربية البالغ ٢٤٠ مليوناً أميين).

را : مجلة النهج : (كشف حساب التنمية البشرية - الدول العربية) . العدد ٤٤ ، ص ٢٦٨ .

(١٦) - را : خليل أحمد خليل ، العقل في الإسلام ، ص ٢١٠ .

(١٧) - را : مصطفى غالب : (الإسماعيلية مذهب من المذاهب الإسلامية المتكاملة) . بيروت ، مجلة الباحث ، العدد ٤٥/٤٦ لعام ١٩٨٧ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١٨) - را : عادل العوا ، حقيقة إخوان الصفا ، ص ١٠١ . ٤٧٤ .

(١٩) - را : مقالتنا بعنوان : (إخوان الصفا تراث وحضارة ومعاصرة) بيروت، مجلة دراسات عربية ، العدد ١٢ ، السنة ٢٤ عام ١٩٨٨ ص ١١٩.

(٢٠) - ت - ج - دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٧٥ .

(٢١) - را : مقالنا السابق : (إخوان الصفا وخلان الوفا تراث وحضارة ومعاصرة) ص ١٢٠.

(٢٢)- را : علي نوح ، الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر ، ص ٨٦ وما بعدها .

(٢٣)- را : بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، ص١٥٩.

(٢٤)- را : ميكال يان خوته ، القرامطة ، ط٢ ، ترجمة حسني زينة ، بيروت ، دار ابن خلدون ، ١٩٨٥ ص ٦٢ .

(٢٥) - را : محمود اسماعيل ، الحركات السرية في الإسلام ، ص ١٣٠.

(٢٦)- را : ن ، م ،ص ١٠٩ .

(٢٧)- را : ن ، م ، ص ١١١.

(٢٨)- هذا رأي كتاب السلطة بـ (حمدان قرمط) .

را : ابن القيم الجوزي ، تلبيس إبليس ، ص ١٠٤ .

(٢٩)- را : سمير أمين ، نحو نظرية للثقافة . ص ١٥٠.

(٣٠)- كتب أحمد أمين بهذا السياق قائلاً : (وربما كان شر أيام بغداد هو هذه الأيام التي كانت تخضع فيها للخلفاء وما هو لها مستقل عنها).

را : أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج١ ، ص ٩٣ .

(٣١)- را : سامي عياش ، الإسماعيليون في المرحلة القرمطية ، ص ٢٤٦ .

(٣٢)- تحدث بعض معاصرينا عن هذه القضية نقلاً عن كتب القدماء من خصوم الإسماعيلية ، حيث اتهمت الإسماعيلية بتحليل المحرمات ، وارتكاب الفواحش، والإطاحة بالقيم والتقاليد كافة ، ولاسيما الروابط الأسروية من خلال الحديث عما أطلق عليه بـ (ليلة الإفاضة) .

را : سامي العياش ، الإسماعيليون في المرحلة القرمطية ، ص ٢٣٥ .

(٣٣)- را : محمود إسماعيل ، الحركات السرية في الإسلام ، ص ١٣٢ .

(٣٤)- هذا ما نلحظه في حياتنا المجتمعية اليومية ، بحيث لا يتردد الإنسان العادي عندما يدور الحديث حول قضايا الأرض ، والاحتلال .... بقوله : (الأرض والعِرض) .

(٣٥)- ربما ذهبت بعض التحليلات المعاصرة إلى رأي كهذا .

را : سامي عياش ، الإسماعيلية في المرحلة القرمطية ، ص ٢٤٨.

(٣٦)- كاتب السطور عايش الجماعة ، فكراً وسلوكاً ، وقد تبين له بطلان أحاديث الإباحة ، وإنما ثمة تشدد في قضايا الشرف والعرض ، مما دفعه إلى تزويج أخوته من بنات الجماعة الإسماعيلية .

(٣٧)- أنظر موقف علي زيعور من الإسماعيلية في خطابه الموجه إلى مصطفى غالب ، عبر مجلة الباحث ، العدد ٤٥ ، ٤٦ ، ص ١٠٢ .

(٣٨)- ربما هذه من المفارقات التي تتعرض لها الكتابات العربية المعاصرة .

را : أحمد كمال أبو المجد ، ندوة الحوار القومي الديني ، بيروت ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ١٣٠، مركز دراسات الوحدة العربية . ١٩٨٩ ، ص٢.

(٣٩) - يجد الباحث في تعاليم الإمام الإسماعيلي الآغاخاني الحالي ، كريم شاه الحسيني ، قوله : (تستطيع جماعتي أن تمنحني السعادة باتحادها وتعاونها وإحيائها للتقاليد الإسماعيلية الفاضلة) . إرشاد داكا ١٩٦٤/١٢/٩ .

را : كريم الحسيني ، إرشادات وتعاليم الإمام الحاضر ، ص ٢٠.

(٤٠)- لا يتردد الإمام الإسماعيلي الآغاخاني أيضاً ، بحض جماعته على العصر والعصرية بقوله : (منذ ألف وثلاثمائة عام وجماعتي لا يسيرون مع الزمن وحسب وإنما يسابقونه سابقوا زمانكم وتخطوا مشكلاتكم قبل أن تواجهكم) . إرشاد بومباي ١٩٦٢/١٠/١٣ .

را : ن ، م ، ص ١٨ .

(٤١)- تتضح هذه الصورة بقول الإمام الإسماعيلي الآغاخاني الحالي ، كريم شاه الحسيني : (منذ عهد النبي (ص) ونحن نتمسك بمبادئنا الرئيسية التي تدعونا إلى المحافظة على الإيمان والانسجام الفكري مع العصري . وإني لأكرر القول : أن زمانكم في تبدل مستمر ، ولكن جل الناس - وربما أنتم - يسخرون من هذه الفكرة . ومن المحتمل أن تضحكوا إذ ما قلت أن أبناءكم سيصعدون إلى القمر ويتناولون كأساً من الشاي على سطحه . حسناً هذا ما يجب أن يكون . إن ما نسخر منه اليوم لن يسخر منه أبناؤنا). إرشاد نيروبي ١٩٥٩/٩/٢٦ .

را : ن ، م ، ص ١٨ .

(٤٢)- كتب رضوان في نقده قائلاً : (ويظهر أيضاً أن تقدم الأمير المؤلف في السن كان له أثره في الكتاب وعليه).

را : رضوان السيد : (تاريخ الإسماعيلية وكيف لا ينبغي أن يكتب؟) لندن ، مجلة الناقد ، العدد ٥٠ لعام ١٩٩٢ ، ص ٣٥ .

(٤٣) - كتب عارف تامر في رده قائلاً : (وكم يكون مفيداً أن أردد على مسامع الشيخ رضوان قول الشاعر العربي :

(فغض الطرف إنك من نمير فلا كعباً بلغت ولا كلابا) .

(٤٤)- الشيخ البوطي لا يتردد في نقده لـ (سارتر) ، بأنه يضع نظارة طبية على عينيه ، ص ١٩٦ ، وأما كيركجورد ، فقد وقف على خيانة أبيه الجنسية لأمه التي وضعت مولودها الأول منه ، ولم يمض على زواجه منها أكثر من خمسة أشهر ، ص ٢٠٤ ، وفي مكان آخر يقول : صحته السقيمة ، وتكوينه الجسدي الشائن ، إذ كان مكروه المنظر ، وقميء القامة ، إحدى ساقيه أقصر من الأخرى ، ص ٢٠٥ ، وقوله في عبد الرحمن بدوي ، إلى الذيل التابع لهم ص ٦٥ .

را : محمد سعيد رمضان البوطي ، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر ، دمشق ، دار ابن خلدون ، ١٩٨٩ ، ص ١٩٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ١٩٥ .

(٤٥) - في رد الطيب تيزيني على منتقديه نجد الآتي :

١- في رده على حمد فرحان يقول : (تعوز الأستاذ فرحان القدرة العلمية على قراءة بحث علمي) .

٢- في رده على عثمان سعدي يقول : (د. سعدي هو أنه أيضاً لا يقرأ ما ينبغي أن يقرأ في النص المطروح أمامه) .

٣- وفي رده على محمد عمارة يتهمه بعدم التمييز بين السلفية والسلفوية .

را : طيب تيزيني : (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي) ضمن أعمال ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) ص ١٤٧ وما بعدها .

(٤٦)- را : توفيق سلوم ، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ، بيروت ، دار الفكر الجديد ١٩٨٨، ص٤٢ .

(٤٧)- را : ن ، م ، ص ١١٥ .

(٤٨)- نقرأ في خطاب الإمام الإسماعيلي الآغاخاني الحالي ، كريم شاه الحسيني ، قوله : (أعتقد أن واجبكم كإسماعيليين وكمواطنين صالحين يدعوكم إلى نشر الوعي القومي لتقوية روابط الأخوة والألفة بين جميع المواطنين . انظروا إلى بلادكم نظرة ولاء وإخلاص ومحبة تزيد عن كونها الأرض التي تولدون وفيها تنشؤون، أو تجمعون الثروات وتربون الأولاد ثم تموتون) . إرشاد كراتشي ١٩٥٨/١/٢٨ .

را : كريم شاه الحسيني ، إرشادات وتعاليم الإمام الحاضر ، ص ٢٥ .

(٤٩)- را: عارف تامر ، في تقديمه لكتاب ، محمد حسن الأعظمي ، بعنوان : عبقرية الفاطميين ، منشورات دار مكتبة الحياة ١٩٦٠، ص ٢٨٠ .

(٥٠)- را: برنارد لويس ، أصول الإسماعيلية والقرامطة ، ص ٥٢ .

(٥١)- يمكن للقارىء أن يلحظ ذلك من خلال بروز الفرق الدينية الإسلامية، وهي في حقيقة الأمر جماعات سياسية تستخدم الخطاب الديني .

(٥٢)- تحدث المفكر الفرنسي روجيه غارودي ، عن الأصوليات المعاصرة وما تحمله من تهديد للعالم المعاصر عبر ما تتضمنه من قيم سلفية ، وعنف ، وجمود ، وانغلاق .

را: روجيه غارودي ، الأصوليات المعاصرة ، أسبابها ومظاهرها ، ترجمة : خليل أحمد خليل ، باريس دار عام ألفين ١٩٩٢ ، ص ٧ ، ١٣ .

(٥٣)- هذا ما يذهب إليه بعض معاصرينا في تعقيبه / تحليله ، على تاريخ الطبري .

را: طيب تيزيني ، من التراث إلى الثورة ، ج١ ، ط٣ ، ص ٨٠.

(٥٤)- يمكن للقارىء العربي بهذا الخصوص أن يقرأ الرسالة اللاسلكية التي بعث بها الملك حسين إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر بتاريخ ٦ حزيران ١٩٦٧.

را: صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني ، ط ٥ ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٨٢ ، ص ٧.

(٥٥)- را: محمود أمين العالم : (الدين والسياسة) . القاهرة ، مجلة قضايا فكرية ، الكتاب ٨ ، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٩ ، ص ١٨٦ .

(٥٧)- را: محمد سعيد رمضان البوطي ، هكذا فلندع الإسلام، دمشق، مكتبة الفارابي،د، ت،ص٨٦ .

(٥٨)-را: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ،ط٣،بيروت، دار العلم ١٩٧٤،ص١٦.

(٥٩)- را: ن، م، ص ١٠٣ .

(٦٠)- هذه الدعوة تبدو للباحث العربي دعوة عامة في مشرق الوطن العربي

ومغربه، رغم ظهورها المتأخر في مغربه،ولا سيما على أقلام الكتاب المغاربة .

را: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص٨٣

(٦١)- را ن،م، ص٢٥ .

(٦٢)- را: عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة،ط٢،ترجمة: محمد عيتاني، تقديم: مكسيم رودنسون، بيروت،دار الحقيقية ١٩٩٧،ص٣١، وما بعدها .

(٦٣)- را: محمد عابد الجابري : (المثقف العربي وإشكالية النهضة ، رؤية مستقبلية) . باريس / المغرب ، مجلة الوحدة ، العدد ١٠ لعام ١٩٨٥ ، ص ٤٨ .

(٦٤)- تلقت الدول العربية المزيد من المساعدات العسكرية والمالية من الاتحاد السوفياتي سابقاً . بحيث بلغت ٣٠٠ مليار دولار لعام ١٩٧٩ .

را: يوسف ، أ - صايغ ، الاقتصاد العربي ، ترجمة : عز الدين الجوني ، دمشق ، وزارة الثقافة ١٩٩٠ ، ص ١٢٥ .

(٦٥)- كتب عارف تامر في رده على رضوان قائلاً : (وأقول استندت إلى مصادر لا نقرها ولا نعترف بصحتها كما قلنا) .

را: عارف تامر : (من عارف تامر إلى رضوان السيد ، نحن أدرى) . مجلة الناقد ، العدد ٥٥ ، لعام ١٩٩٣ ، ص ٧٧ .

(٦٦)- عندما جاء المأمون إلى السلطة عاش المعتزلة في نعمة وأمان ، في حين كان مصير ابن حنبل السجن ، لكن ، مع غياب عصر المأمون تغير الحال والأحوال . فجاء العكس تماماً .

(٦٧)- را: كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ط٨ ، ترجمة : نبيه أمين فارس + منير البعلبكي ، بيروت ، دار العلم ١٩٧٩ ، ص ١٧٨ .

(٦٨)- را : ن ، م ، ص ١٨١ .

(٦٩)- ن ، م ، ص ١٨٤ .

(٧٠)- را: مجلة دراسات اشتراكية ، دمشق ، عدد خاص بعنوان : (حوار

الديمقراطية) . العدد ١٤٠ آب ١٩٩٣ ، ص ١٤ ، ٢٨٢ ، ٥٧ .

(٧١)- را : عصام نعمان : (أية ديمقراطية للوطن العربي ؟) ضمن أعمال ندوة (التجارب الديمقراطية في الوطن العربي) . بيروت ن دار الحداثة ١٩٨٠، ص ١٠٦ .

(٧٢)- را : ن ، م ، ص ١٠٩ .

(٧٣)- را : ناجي علوش ، أعمال ندوة : (النظم العربية والديمقراطية) . الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ١٩٨٦ ، ص ٢٠٥ .

(٧٤)- را : محمد مواعدة : نظام الحزب الواحد الواقع والنتائج) . ن ، م ، ص ٢٢٠.

(٧٥)- را : حافظ الجمالي ، ن ، م ، ص ٣١٨ .

(٧٦)- را : حسن صعب ، أعمال ندوة : (أزمة الديمقراطية في الوطن العربي). ص ١٥٩ .

(٧٧)- را : يحيى الجمل : (أنظمة الحكم في الوطن العربي) . ن ، م ، ص ٣٦٥ .

(٧٨)- را : سعد الدين إبراهيم : (مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية) ن ، م ، ص ٤٢٧ .

ملحق

نصّان من السجال الإسماعيلي الآخر

تاريخ الإسماعيلية

وكيف "لا ينبغي" أن يكتب ؟

رضوان السيد

تاريخ الإسماعيلية (٤ أجزاء)

تأريخ

عارف تامر

رياض الريس للكتب والنشر . لندن ١٩٩١

يبدأ التاريخ العلني للحركة الإسماعيلية (نسبة لإسماعيل بن جعفر الصادق) في العام ٢٨٦-٢٨٧ هـ عندما تحركت عناصر منظّمة ، يقودها كارزماتيون ، بالسواد وسورية والمغرب واليمن ، فيما يشبه ثورة "عامة" لتغيير الأوضاع في دار الإسلام .

واستمرت تلك الحركة في صعود وهبوط ، وامتداد وانكماش حتى قضى هولاكو على آخر مظاهرها الدولتية حوالي منتصف القرن السابع الهجري . وما تزال لتلك الحركة الثورية التي تحولت إلى فرق صغيرة بقايا بسورية ولبنان وشبه القارة الهندية واليمن وأفغانستان وأواسط آسيا .

وقد بدأ الاهتمام بعقائدها وتاريخها السياسي من جانب الدارسين في حقبة مبكّرة نسبياً وبخاصة فروع ثلاثة بارزة منها : الفرع الفاطمي ؛ من خلال الاهتمام بقيام الدولة الفاطمية وتطورها الجغرافي والتنظيمي

والعقدي (٢٩٦-٥٦٤ هـ) ؛ والفرع القرمطي ؛ الذي تابع ثورانه على أطراف الصحراء بالسواد وسورية وشبه الجزيرة وفلسطين حوالي القرن من الزمان . والفرع الدرزي ؛ الذي ظهر مطالع القرن الخامس الهجري واستمر في لبنان وسورية وفلسطين إلى اليوم . بدأ ذلك في عصر الرواد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر : دي غويه ، وزايبولد وميللر وكاترمير وصولاً إلى المؤسس إيفانوف وبرنارد لويس ؛ فالبحوث الجديدة التي أنجزها سترن (عن نظم الدولة الفاطمية) ، وماديلونغ (عن التطورات في العقيدة الإسماعيلية ، وانفصال القرامطة عن الإمامة الفاطمية) ، وهالم (عن ثورات إسماعيليي الشام) ، وإحسان عباس (عن الوزير المغربي والعقيدة الإسماعيلية ، وأبي العلاء المعري وعالمه الفكري) . وقد أسهم علماء الإسماعيلية أنفسهم في الدراسات مثل آل الهمواني . كما كانت للمصريين : محمد كامل حسين ، وحسن إبراهيم حسن ، وطه أحمد شرف بحوث في أصول الإسماعيلية وتفرعاتها ، وفي نظم الدولة الفاطمية. وينشر أيمن فؤاد سيد منذ سنوات نصوصاً مهمة وجديدة في تاريخ الفاطميين بمصر .

وفي الشام أسهم الدارسان الإسماعيليان البارزان : عارف تامر ، ومصطفى غالب ، في تعريفنا على نصوص مهمة في العقيدة والتاريخ ما عرفها أكثر الدارسين قبلهما . وتميّز تامر من بينهما بالدقة وسعة الاطلاع ، والمعرفة بالمحيط الفلسفي الذي عاش فيه الإسماعيلية في القرون الثالث والرابع والخامس . ودأب طوال الأربعين عاماً الماضية على الكتابة والمتابعة في مجال نشر النصوص ؛ لكن أكثر في مجال البحوث . لذا فقد فوجئت مفاجأة سارة برؤية المجلدات الأربعة لكتابة تاريخ الإسماعيلية ؛ ظناً مني أن التجربة الطويلة في البحث ، والمعرفة العميقة بالموضوع ؛ قمينتان أن تجعلا من كتابه العربي هذا مرجعاً لا غنى عنه للدارسين والمختصين العرب ؛ بدلاً من الاعتماد شبه الكامل على بحوث

الغربيين .بيد أن التقليب الأول للجزأين الأولين من الكتاب أظهرني على أخطاء ووجوه قصور اقتضتني أن أقرأ الكتاب قراءة متأنية في محاولة للملاحظة والتصحيح ؛ وهو ما سأحاول القيام به هنا لا من أجل التصحيح فقط ؛ بل للتحذير أيضاً من اعتبار "المعلومات" الواردة صحيحة أو يمكن الاعتماد عليها ؛ في كثير من فصول الكتاب ؛ في جزئه الأول على الخصوص .

في الجزء الأول من الكتاب مقدمة في "الدعوة والعقيدة" ؛ لكن العنوان لا يشي بالمضامين . فموضوع الجزء ليس العقيدة والدعوة الإسماعيليين فقط ولا حتى التاريخ الأول للتشيّع ؛ بل هناك تمهيد في المصادر العربية والأجنبية ؛ وهو مفيد لكنه قليل الغناء ؛ فالرجل لم يقرأ شيئاً من دراسات الباحثين منذ ثلاثين عاماً . ثم هناك فصول في العرب قبل الإسلام ، وفي الدعوة الإسلامية ، وفي الراشدين ، والأمويين ، والعباسيين . والمعلومات الواردة في تلك الفصول صحيحة عموماً لكنها أيضاً قليلة الغناء ومعروفة في كل الكتب المدرسية ، ولا حاجة إليها في كتاب مختص بالإسماعيلية . أما الفصول المنصبّة على التشيّع والإسماعيلية والفرق الإسلامية وآرائها في الإمامة ؛ فهي مملوءة بالأخطاء الناجمة عن التسرع أو الترقيع والتلفيق بين أنباء المصادر دونما انتباه للتناقض . وقبل التطرق إلى الأخطاء أود أن ألاحظ ثلاثة أمور : ميل المؤلف للتفرقة بين الإسماعيلية والباطنية ، وميله للتقليل من شأن الخلاف بين الإسماعيلية والاثني عشرية ؛ باعتباره خلافاً على أشخاص الأئمة من أبناء جعفر الصادق وليس أكثر . أما الأمر الثالث فتصحيحه لنسب الخلفاء الفاطميين ؛ ولا يُنتظر غير ذلك منه طبعاً ؛ بيد أنه لا ينفرد هو أو الإسماعيلية بذلك بل هناك مؤرخون ثقات على رأسهم ابن خلدون (٨٠٨ هـ) والمقريزي (٨٤٥ هـ) يذهبون إلى مثل ما ذهب إليه . أما الرواية العباسية التي أيدها بعض المؤرخين وعلماء الكلام ؛ فدوافعها

سياسية من جهة ، والجزع على مصائر وحدة الدولة بظهور الفاطميين وفظائع القرامطة ؛ من جهة ثانية :

- (ص ٧٤) في معرض ذكره لآراء الفرق في الإمامة ؛ ينقل عمن سماه 'أبو بكر الرازي الطبيب في كتابه المحصّل' . وأبو بكر الرازي الطبيب من رجالات القرن الثالث (-٣١١ هـ) ولا شأن له بالمحصّل الذي هو من تأليف فخر الدين الرازي (-٦٠٦ هـ) المتكلم والأصولي الأشعري المعروف. وللرازي الطبيب قصة مع الإسماعيلية ؛ ومع أبي حاتم الرازي (- ٣٢٢ هـ) الذي ألّف 'أعلام النبوة' في الرد على آراء الرازي المتطبّب فيها . وقد ذكر المؤلف ذلك فيما بعد على وجه الصحة (ج٢ ، ص ١٨٨ - ١٨٩) .

- (ص ٧٤) يذكر المؤلف نقلاً عمن لا أدري (؟) أن الزيدية يرون أن الإمامة 'تكوّن باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص' . وهذا رأي أصحاب الحديث وأهل السنّة ، ومناقض بالتأكيد لرأي الزيدية الذين يذهبون إلى أن الإمامة محصورة في علي وأعقابه من الحسن والحسين ، وأن النص عليهم بالإشادة لا بالعبارة ، وأن الدعوة والخروج لأي منهم بعد بلوغه درجة الاجتهاد ؛ يُحددان باعتباره الإمام الشرعي . بيد أن الملاحظ اضطراب معلومات المؤلف تماماً عن الزيدية بالذات . فعلى الصفحة(٨٨) يعتبر المغيرية ، أتباع المغيرة بن سعيد العجلي أتباعاً للإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ، الخارج على المنصور عام (١٤٥ هـ) والداعي لنفسه بين ١٠٠ و ١٤٥ هـ . والصحيح أنه لا شأن للمغيرة الداعي لعقائد باطنية غالية بالحسنيين وبالنفس الزكية . والنفس الزكية وُلد حوالي العام ٩٠ هـ فلا يمكن أن يدعو لنفسه منذ العام ١٠٠ هـ . والراجح أنه بدأ يفكر بذلك ، ويفكر له والده في عشرينات القرن الثاني الهجري عندما اضطرب الأمر على الأمويين ، وبدأ العباسيون أبناء عم الحسنيين بتنظيم دعوة سرية لأنفسهم . وعلى الصفحة نفسها (٨٨) يورد المؤلف نصاً مضطرباً يقول فيه أن ولد الهادي (يعني يحيى بن الحسين) باليمن كانت

لهم الإمارة بالديلم . والصحيح غير ذلك ؛ إذ لم يتولّ أحد من أولاد الهادي إلى الحق الإمارة بالديلم بل من تولوا ذلك فرع آخر من فروع الدوحة العلوية . وعلى الصفحة (٨٩) يقول المؤلف إن محمد بن القاسم ابن علي بن عمر الخارج أيام المعتصم هو أخو زيد بن علي (-١٢٢ هـ) ؛ وجلي من النسب الوارد أنه ليس أخاً له ، وأن بين ثورتيهما أكثر من قرن من الزمان ! أما إدريس فليس أخاً ليحيى بن زيد بن علي بل هو أخ للنفس الزكية وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن ، وقد فرّ إلى المغرب، وأسس دولة الأدارسة هناك .

- (ص ٨٥ و ٩٩) تكرار لمعلومات عن الحنفية أتباع محمد ابن الحنفية ؛ مع أخطاء مطبعية وموضوعية في النصين .

- (ص ١٠١ - ١٠٥) عودة للأخطاء عن الزيدية ؛ فيحيى وعيسى ابن زيد اسم أمهما 'ريطة' وليس 'ربطة' بنت أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية . والحسين بن القاسم الرسّي ما حكم عام ٢٤٦ هـ (ص ١٠١) بل وُلد ابنه يحيى في ذلك العام ، ومضى إلى اليمن عام ٢٠٨ هـ ، ثم عاد ٢٨٤ هـ حيث أسس الدولة ، وخاض حروباً كثيرة ، وتوفي عام ٢٩٨ هـ . وابنه الناصر أحمد بن يحيى مات عام ٣٢٢ هـ وليس عام ٣٢٥ هـ . والقاسم بن علي الإمام المنصور المتوفى عام ٣٩٣ هـ هو العياني وليس الألياني! وعلي بن حاتم ليس من العلويين، ولا من الأئمة . وكان حاكماً قبلياً لصنعاء من بني يام أزاحه الأيوبيون عام ٥٦٩هـ . أما يحيى بن حمزة المتوفى عام ٧٤٩هـ ، وليس عام ٦١٤هـ (ص١٠٣)فلم يتولَّ الإمامة وان دعا لنفسه ؛ وهو صاحب كتابي' الانتصار ' المهم في الفقه المقارن و'الشامل' في علم الكلام، و'الطراز' المشهور المطبوع في البلاغة في ثلاثة مجلدات . وبقية القائمة شديدة الاضطراب ويطول تتبعها فنكتفي بالإشارة لذلك لكي لا يُعتمد عليها .

-(ص١١٤) : السندي بن شاهك، وليس المسندي بن شاهل، -خادم الرشيد وسيّافه .

-(ص٢٥،٢٦،١٣١،١٣٧) : يصر المؤلف على نسبة 'رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفاء' للإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق . والخلاف في تأليفها مشهور منذ القرن الرابع الهجري ؛ وقد ظهرت حوالي النصف الأول منه . والرسائل خليط من الامشاج والمعلومات والنقول الفلسفية والعرفانية والغنوصية تبدو فيها النزعة النخبوية أو نزعة خاصة وبعض آثار الباطنية. ولا يخلو الأمر من عقائد أو أقوال تشبه ما عند الإسماعيلية الذين يرجعون إلى مواريث خليطة أيضاً . فالجزم في القول أن مؤلفها فلان أو علان غير مفيد ؛ وبخاصة أن التوحيدي المعاصر لظهور الرسائل نسبها إلى زيد بن رفاعة وأصحابه بالبصرة !

-ويلتزم المؤلف بشأن نشأة الإسماعيلية الخط المعروف في المذهب. فلا خلاف بين أتباع المذهب الإسماعيلي المتفرقين اليوم حول مرحلة النشأة . لكن تبدأ المشكلات مع انشقاق القرامطة بالسواد والشام واليمن والأحساء على الأئمة الفاطميين . فالكاتب المتأثر بإيديولوجيا الخمسينات والستينات في الاشتراكية؛ وبخاصة ما عرضه دي غويه عن أسسها لديهم؛ يعبر عن إعجابه بالنزعة التحررية الاجتماعية النسوية لدى هؤلاء وأولئك. بيد ان انفصالهم عن الفاطميين ، بل واصطدامهم بهم يُحدث له مشاكل وهو الملتزم بشرعية الأئمة الفاطميين حتى المستنصر . كما أنه منزعج للفظائع التي ارتكبها القرامطة ضد الفلاحين والحجاج وعابري السبيل والقرى والمدن التي استطاعوا الاستيلاء عليها. ولا يستطيع المؤلف ان يحسم أمره فينتهي الجزء الأول من الكتاب بالإصرار على شرعية الفاطميين ، وبراءتهم مما ارتكبه القرامطة من جرائم ؛ دونما إدانة واضحة وصريحة لذلك النهج الذي تختلط فيه الاشتراكية بالدم؛ دم

أولئك الناس الذين يُفترض ان الاشتراكية لهم شُرعت، و(هم أصحاب المصلحة الحقيقية في الثورة) !

ويسمى الأمير عارف تامر الجزء الثاني من كتابه : من المغرب إلى الشرق. وهو يعني بذلك استقرار الدولة الفاطمية بالغرب الإسلامي بعد تأسيسها على يد أبي عبد الله الشيعي وعبيد الله المهدي (يسمّيه : عبد الله). فهو يتتبع في هذا الجزء أعمال أئمة الفاطميين بالمغرب بعد عبيد الله : القائم و المنصور والمعز الذي استطاع فتح مصر والانتقال إليها بعد بناء القاهرة على يد قائده الفاتح الجوهر الصقلي. وبعد دراسة تاريخ المُعز يدرس الأعمال السياسية لابنه المعز ، وينُهي الجزء بلمحة عن الحياة الفكرية في ظل الفاطميين. وليست في هذا الجزء مشكلات أساسية تتناول المعلومات الواردة، بل إن ما كتبه عن العزيز وصدامه مع القرامطة يبلغ درجة طيبة من الجودة والنزعة القصصية . بيد أن المسألة هنا أن الصدام المباشر مع القرامطة لايدفع المؤلف للتنازل عن مغزى ذلك بالنسبة للحركة الإسماعيلية، وما داخل نظرية الإمامة عندهم من تصورات . فالقرامطة كانوا يرون أن الفاطميين (خانوا) بمعنى ما الثورة الأصلية في سياق تحولهم إلى دولة. أما الفاطميون فنظروا إلى 'خروج' القرامطة بحسبانه خروجاً على الإمام الشرعي ، وعودة للقبلية البغيضة؛ بدلاً من التركيز على مصارعة العباسين، مغتصبي السلطة من آل البيت. ورغم أن الفصل الخاص بالحياة الفكرية مقبول من الناحية التاريخية؛ لكن الدراسات حول الفاطميين ونصوص دعاتهم ودعاة معارضيهم تقدمت كثيراً قي العقود الثلاثة الأخيرة ولا أثر لذلك في هذا الفصل، بل وفي سائر فصول هذا الجزء وبخاصة ما تعلق بنظم الدولة التي أرساها المعز والعزيز.

ويتابع المؤلف عرضه لحياة الدولة الفاطمية قي الجزء الثالث من الكتاب وهو بعنوان: الدولة الفاطمية الكبيرة . فيعرض لسير الحاكم بأمر الله والظاهر والمستنصر، مع نظرة في الحركة الإسماعيلية في اليمن أيام الصُليحيين. والمعروف أن المستنصر حكم زهاء الستين عاماً وتوفي عام ٤٨٧هـ . وكان قبل وفاته بقليل قد تزوج من ابنة وزيره بدر الجمالي وولدت له المستعلي الذي سارع الأفضل بن بدر الجمالي لمُبايعته بالإمامة بعد وفاة الوالد بدلاً من نزار ولي العهد الشرعي. ولأن إسماعيلية الشام من النزارية؛ فإن المؤلف يعتبر المستنصر ' آخر خليفة شرعي للدولة الفاطمية' لأن ابنه المستعلي تولى السلطة بغير حق من وجهة نظر ' الأرثوذكسية' الإسماعيلية. فالإمام عند الإسماعيلية مستأثر بمعرفة خلفه وتوليته، وعلى الأولياء المبايعة. والطريف أن تكون هذه أيضاً وجهة نظر المؤلف الاشتراكي النزعة في الجزء السلف من الكتاب. وبسبب من هذه النظرة المذهبية يبدأ المؤلف الجزء الرابع من الكتاب الذي سماه

' الدولة النزارية ' بفصل عن 'الحسن بن الصّباح' الذي ظل على ولائه لنزار في بلاد فارس، كما كان شأن السيدة الحرة أروى باليمن. بل الطريف أن الأستاذ عارف تامر لا يسمى الذين ولوا الإمامة بعد المستنصر أئمة أو خلفاء بل يسميهم أوصياء، ويقود خط الإمامة في سُلالة نزار. ولا ينسى في هذا الجزء أن يعرض بالدراسة لإسماعيلية الشام في عهد سنان راشد الدين وخلفائه فيُسبغ عليهم من التعظيم ما أسبغه على الحسن بن الصّباح ذاهباً إلى أن صلاح الدين الأيوبي اضطر لمحالفته خوفاً منه. ويتابع المؤلف بعد هذا عرض تاريخ الفرق الإسماعيلية بعد زوال السلطة عنهم باليمن وفارس والهند حتى العصر لحاضر. والجدير بالذكر أن الإسماعيلية بالبلدان المذكورة هم نتاج انقسام متأخر آخر غير الانقسام المستعلي / النزاري .

إذ عند وفاة الآمر بأحكام الله دون أن يترك ولداً غير حمل تولى الأمر قريبه الحافظ الذي ما لبث أن أعلن نفسه إماماً. فانقسمت الإسماعيلية من جديد إلى حافظية وطيبيّة والإسماعيلية الباقون بغير الشام من الطيبية التي لها هي أيضاً أكثر من فرع وتشعب. أما الدروز فلا يذكر عنهم المؤلف شيئاً إذ يبدو انه لا يعتبرهم إسماعيلية أو حتى انشقاقاً من انشقاقاتهم . وهذا بدوره عادي ليست فيه أخطاء بارزة في التاريخ ؛ لكن العرض يجري من ضمن الانحياز المذهبي أو الصورة المذهبية.

هكذا تنقسم محاولة عارف تامر الواسعة إلى قسمين كبيرين ؛ قسم تكثر فيه الأخطاء بسبب كثرة التلفيق والانتقاء والتسرع والترجمة غير المحصّة . وقسم تقل فيه أخطاء المعلومات ؛ لكنه عادي وقديم ولا يتابع مجرى الدراسات الإسماعيلية بعد الستينات . وهو مكتوب من وجهة نظر مذهبية ويكثر فيه التكرار ، كما تكثر المعلومات المجتزأة . إنه التاريخ الإسماعيلي كما لا ينبغي أن يُكتب . فالذي يبدو أن المؤلف 'ركّب' هذا الكتاب تركيباً من كتبه السابقة ، ونصوصه المحققة - وكل ذلك يعود لأكثر من عشرين عاماً - وقد يعلل هذا - إن صح- التكرار الكثير من جهة ، والفجوات الملحوظة من جهة أخرى . كما يعلّل قدَم المعلومات وانتماءها إلى إيديولوجيا 'الأرثوذكسية' المطعّمة بالمسوّغات المتجددة للبقاء والاستمرار من عقلانية وعلم وتحرر واشتراكية .

ويظهر أيضاً أن تقدم الأمير المؤلف في السن كان له أثره في الكتاب وعليه . فهو لا يكلف نفسه ذكر مصادر معلوماته غالباً ؛ لكنه إن فعل فعلى طريقة القدماء : قال الرازي ... قال السجستاني ... قال الكرماني .... الخ . ومن آثار التقدم في السن أيضاً التكرار ، وتضاؤل القدرة على تأمل الجديد من الآراء والتوجهات والنصوص واستيعابها قبولاً أو رفضاً .

هكذا يكون كتاب العالم الشيخ عارف تامر نموذجاً للأسلوب والنهج الذي ينبغي تجنبه في الكتابة : كتابة التاريخ السياسي ، وكتابة التاريخ الفكري .

ناقد ومنقود

من عارف تامر إلى رضوان السيد:

نحن أدرى

رد على ما جاء في مقالة رضوان السيد في مقالة 'تاريخ الإسماعيلية وكيف لا ينبغي أن يكتب . العدد ٥٠ آب / أغسطس ١٩٩٢.

بالأمس البعيد منَّ علينا 'ابن تيمية' بفتواه الملطخة بالروائح الكريهة والأدران ، وتبعه 'ابن عابدين' فجدّد الذكرى الرديئة مفاخراً ومعتزاً بأنه أدّى الأمانة ، وبلّغ الرسالة ، وبالأمس القريب أطلَّ علينا دعاة المحبة والوئام 'الإسلاميين' فروخ ، والبدوي ، وجواد ، والولي ، والزكّار . فأرسلوا لنا وبالبريد المضمون نفحات من شعورهم وعواطفهم ، بل كل ما في جعبتهم من طعن وشتم وسباب . وهكذا خلصوا ذممهم الملوثة ، وأدلوا بشهادتهم الملتوية وأقوالهم المبتذلة المؤذية . وفي خاتمة المطاف شرّفنا علاّمة الجيل والحبر الجليل والناقد النبيل 'رضوان السيد' فأدلى بدلوه في صفحات مجلة 'الناقد' ، معيداً سيرة السيد طنطاوي صاحب الفتوى 'الأهرامية' الذي أعلن ندمه واعتذاره وانهزامه في المعركة التي خاض غمارها منذ فترة قصيرة .

سلسلة من الحاقدين 'المغوصين' أبت عليهم ضمائرهم إلاّ المساهمة بنبش القبور ، ونفث السموم معيدين إلى الأذهان سيرة ابن العاص ، وابن زياد ، والحجاج ، والجمالي ، وصلاح الدين ، وهولاكو - والعثمانيين في عصر الحريّات الدينية والإبداعات الحضارية والتقدمية الحياتية .

موضوعات عديدة تطلّ علينا عبر تاريخنا وعقائدنا وفلسفتنا وثقافتنا ، فترغمنا على التصدي للحملات البغيضة ، وللهجمات المغرضة مرغمين متسائلين عن الأسباب الداعية لهذه الهجمة 'اليزيدية' المسعورة وعن هذا التحوير والتبديل المتعمد ، وعن سبب هذا التدجيل على الواقع ، وهذا الافتراء والاتهام يشن علينا عن سابق تصور وتصميم ، يغطيه التعصب الذميم ، ويسوده الحقد القديم الذي خلّفته العصور السوداء . ولا ندري متى يصبح بالإمكان اجتياز العقبات الكأداء ، ولجم الألسنة الطويلة ، ووأد الجهل المخيم على العقول ؟ .

فيا له من واقع غريب فرضته علينا ، ومن نكران لئيم ، وإجحاف جائر كان لا بد لنا من مجابهته ، وتلقي طعناته وسهامه . في الحقيقة .... إنها محنة قاسية أبت ألاّ أن تواكبنا في مسيرته الحياتية العلمية ، وتغطي الحيّز الأكبر من وجودنا الثقافي . فتغلق العقول في وجه الواقع وتسد السبيل أمام العلم والأدب ، ثم تجعلنا أخيراً أمام أزمة أقل ما يقال عنها إنها أزمة الحقيقة والتاريخ ، بل أزمة العقلية المتخلفة والثقافة المطعونة والأخلاق المتردية وعصبية القرون المظلمة المتوارثة .

أقول قولي هذا . وأنا أمام شخصية لا أريد إضاعة الوقت بالتحدث عنها ، أو محاولة الإساءة شخصياً إليها .... شخصية أبت مع كل أسف إلاّ الاستجابة لنداء الدم الذي يجري في عروقها ، ومواكبة القافلة الضالة في مجاهل التاريخ . ولا ريب بأن الشيخ رضوان يذكر أنه

في أول لقاء فاجأني دونما أي خجل أو حياء بقوله : 'أنا لا أحب الإسماعيلية' يومها قلت له : على رسلك يا أستاذ . الإسماعيلية لم يطلبوا منك أن تمنحهم حبك وعطفك وغرامك . فهم حتى الآن لم يتشرفوا بمعرفتك ولم يسمعوا عنك ، وإني باسمهم أقول لك : إنهم يرفضون محبة الأصدقاء الذين يرتدون ثياب الأعداء . فكيف بمن يجاهرون بعداواتهم على رؤوس الأشهاد مثلك؟

والآن .... هيّا بنا أيّها القارىء الكريم نتجوّل في حدائق تاريخ الإسماعيلية ، ونسمع إلى الترهات والأضاليل التي يثيرها أحد الحاقدين ممن لا أعتبره من الناقدين .

يبدأ رضوان السيد أطروحته بإعطاء لمحة عن التاريخ الإسماعيلي، وعن نشأة الإسماعيلية المبكرة وقد اعتبرنا طلاباً صغاراً في مدرسته . فنصّب نفسه حكماً وخبيراً وعليماً يصدر الأحكام والفتاوي ويشير إلى موضع الخطأ والصواب في موضوع لا يمتلك المعلومات الكافية عنه ، وإني أستغرب كيف أجاز لنفسه الكتابة عن موضوع لا يحمل له إلاّ الكراهية ، بل كيف زجّ نفسه في خضم بحر بعيد الغور دون أن يحسب أي حساب للنتائج الأدبية المترتبة وخاصة عندما راح يتغنى ويتبجح ويعطي مصادر هو نفسه يعلم أننا لا نأخذ عنها ولا نشتهي أن نسمع إليها وبلغة أصح نحتقرها سراً وعلانية .

إن تاريخ الإسماعيلية الذي تطوّع لنقده تبرعاً واعتباطاً أو طلباً للشهرة دون أن يكون بيده حجة أو سلاح . هذا التاريخ كتاب مدروس وموثق ومعترف به لدى ذوي الاختصاص ، ويكفي أن يكون قد اقترن بموافقة المراكز العلمية الإسماعيلية في أوروبا والهند وسوريا التي تضم باحثين وعلماء من الشيعة والبهرة والنزارية وأكثرهم يحملون شهادات اختصاص عليا ، وقد ظلّ مدة طويلة وهو قيد التداول والدراسة ولهذا

عليه أن لا يستغرب ولا يحقد إذا ما قلت له وأنا مطمئن : بأن هذا الكتاب دخل العالمية ، وأصبح مصدراً لكل باحث وطالب علم رغماً عن أنف الحاقدين وكيد النافخين ، وسوف يترجم إلى لغات عديدة ، مما لا ينفع بعده الناقدين وتخرصات الصائدين ممن أعمت قلوبهم عصبية القرون فالنقد باب واسع وعلى الداخل منه أن يتحلى بالخبرة والاختصاص والمعرفة والتجرّد .

حقاً .... إنه لمن المؤلم تعرض الشيخ رضوان الموضوع 'رسائل إخوان الصفا' فتهجمه بعصبية ورده بحماسة على رسائل ترجمت إلى لغات عديدة اعتبرت الأصل والأساس للفلسفة الإسلامية شهادات أساطين العلم لفلسفة العالميين في المشرق والمغرب ، معناه الخروج عن مبدأ النقد الأدبي الأصيل وكل هذا يشجعني على التأكيد : بأنه لم يقرأ هذه الرسائل ، ولم يفهم مضمونها ورموزها وأبعادها ومراميها وإشاراتها وتأويلاتها . أما التوحيدي الذي يستشهد بمزاعمه وأقواله فهو معروف لدينا بأنه كان داعية 'يهودياً' مخرّباً . لا نقيم لأقواله وزناً ولا يعترف بما أورده عن الرسائل التي ظلت ولم تزل منذ قرون محفوظة ومعتمدة ومتداولة في مكتبات الإسماعيلية في سوريا والهند واليمن وإيران وأفغانستان ، ولكنها تشير إلى اسم مؤلفها 'الإمام عبد الله' مضافاً إلى ذلك أن الداعي الإسماعيلي الكبير إدريس عماد الدين صدق هذا الرأي في كتابيه 'عيون الأخبار' و 'نزهة الأفكار' فهل بعد هذا نأخذ برأي الحاخام اليهودي ، ونضرب بمصادرنا ومخطوطاتنا وأقوال مؤرخينا ودعاتنا عرض الحائط؟

أما موضوع 'أبو بكر الرازي' الطبيب . فالشيخ رضوان وبالتأكيد لم يسمع ولم يقرأ ما كتب عنه ، ولهذا راح يلفّ ويدور محاولاً أن يطمس حقيقته وينزع التهمة عنه ويجعل منه قديساً مسلماً مؤمناً وهذا ما يدعونا إلى عرض رأي العلاّمة 'إبراهيم بيومي مدكور' المنشور في مجلة الرسالة

المصرية عدد ١٧٤ ، صفحة ١٧٣٨ ، ٢ تشرين الثاني / نوفمبر سنة ١٩٣٦ . السنة الرابعة ، والذي يقول فيه حرفياً :

'ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار التهجم على النبوة نشير إلى رجلين هما : أحمد بن اسحق الراوندي ، ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب. أمّا الأولى فشخصية غريبة للغاية ، وقد كتب كتباً عن الإسلام منها كتاب 'فضيحة المعتزلة' في الرد على الجاحظ بكتابه 'فضيلة المعتزلة' وله كتاب 'الدافع' الذي يعارض فيه القرآن وكتاب 'الفرند' في الطعن على النبي 'صلعم' وكتاب 'الزمردة' في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم . والكتاب الأخير يغنينا بوجه خاص . فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة ، وقد بقي هذا الكتاب مجهولاً إلى زمن قريب ، ويرجع الفضل في التعريف عليه إلى صديقنا 'كراوس' الذي اهتدى إليه في مخطوطة من مخطوطات الإسماعيلية ، وهي جزء من المجالس المنسوبة للمؤيد في الدين هبة الله بن عمران الشيرازي ، داعي دعاة الإسماعيليين أيام الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، وتشمل المجالس في جملتها '٨٠٠' مجلس أو محاضرة ألقيت في دار العلم بالقاهرة في منتصف القرن الخامس الهجري، درست بها المشاكل الإسلامية على اختلافها .

وفي المجلس السابع عشر من المائة إلى المجلس الثاني والعشرين يعرض المؤلف لأقوال الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد. وهذه المجالس التي نشرها كرواس وترجمها إلى الألمانية. وقد تولى دعاة الإسماعيلية مناقشتها في قالب جذاب وإن تكن مسجعة سجعاً ثقيلاً أحياناً، وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف .

ويزيد الدكتور بيومي مدكور على أقواله التي نشرها في الرسالة المصرية في العدد ١٧٤ /٩ نوفمبر سنة١٩٣٦ صفحة ١٨٣ ما يؤيد

الحقائق عن الإسماعيلية ودفاعهم عن النبوة ضد الملحدين والكافرين في حين وقفت الفرق الإسلامية الأخرى موقف المتفرج من هذه المعركة. يقول الدكتور مدكور :

'أما الشخصية الثانية فهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي أنكر على القائلين التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد كتب كتابين عدهما البيروني من الكفريات وهما' مخاريق الأنبياء' و حيل المتنبئين' ويقول ماسينيون:

أن أثر الأول تعدى إلى الغرب،وأما الثاني فقد وصلنا منه فقرات عن طريق غير مباشر في كتاب(أعلام النبوة' لأبي حاتم الرازي وهو من أكبر دعاة الإسماعيلية الذين أبلوا بلاءً حسناً في طبرستان واذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة، وقد كان معاصراً ومواطناً للرازي الطبيب، دار بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين، وقد شاء أبو حاتم أن يدون هذه المناقشات في كتابه ' أعلام النبوة' .

وحقاً إنهلا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي، ويكتفي بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد، وأن 'حميد الدين الكرماني' زعيم الدعاة في عصر الحاكم بأمر الله يصرح في كتاب' الأقوال الذهبية' بأن مناقشات في النبوءات والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيخ أبي حاتم بجزيرة الري أيام 'مرداويج' وفي حضرته . والكرماني حجة في هذا الباب ، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه الآنف الذكر .

ظننا أننا في غنى أن نشير إلى أقوال الرازي أبو بكر ، التي تمثّل أعنف حملة وجهت إلى الدين والنبوة · طوال القرون الوسطى - بيد أن أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهاً إلى وجه ويخذلها وأن يهدم

هذه الفتنة من آساسها . وفي كتابه أعلام النبوة صفحات تفيض إقحاماً وإعجازاً ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار . وحبذا لو نشر هذا الكتاب في جملته ، فضم آية إلى آيات الإسماعيلية الكثيرة ، وأثراً إلى آثارهم العلمية النفيسة ، وأبو حاتم الرازي لا يتكلم باسم الإسماعيلية وحدهم بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء . ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة ، ولا تعني طائفة منفردة من طوائف الإسلام' .

أخيراً :

لا أريد التطويل وعرض الأرقام ، والرجوع إلى تفنيد مزاعم رخيصة وتافهة وصغيرة وأغلاط مطبعية عادية ، وأقوال استندت إلى مصادر لا نقرها ولا نعترف بصحتها كما قلنا . وعلى العموم فإن القارىء يشعر لأول وهلة بأن الكاتب اتخذ لنفسه منذ البدء خطة الدس وزرع الوقيعة والظهور بمظهر الأناني الجائع إلى الشهرة . فضلاً عن محاولته بذر بذور الشقاق بين الفرق الشيعية وخاصة الدرزية ، وكل هذا ظاهر للعيان ولكن مشروعه لم يلق النجاح ، وذهب صرخةً في واد، وسيتحطم على صخرةموجة الثقافة الإسلامية ذات الأهداف النبيلة والمهيأة للوقوف بوجه المخططات التخريبية والدعوات الضالة . أما المصادر الزيدية التي تغنى بها شيخنا الجليل فهي مذكورة بالهوامش وهي ليست من عندنا بل هي مأخوذة من مصادر معترف بها تاريخياً .

'سأل أحد الأدباء الدكتور طه حسين ، لماذا هاجمت أحمد شوقي مع أنه يملك 'الصياغة الشعرية' في الأدب العربي ، وأنت تملك 'الصياغة النثرية' . كيف تهاجمه وأنت من مدرسته ؟ فقال :

لم أهاجمه من ناحية الشعر أنا هاجمته لأنه تكلم عن فلسفة أرسطو على أنها فلسفة سقراط ولا علاقة لها بالشعر . وأردف : لم

آسف في حياتي على شيء إلا على مقالاتي التي هاجمت فيها شوقي والمنفلوطي'.

وعندما أقيم احتفال ذكرى حافظ إبراهيم في دار الأوبرا . دعي المازني للكلام فاستهلَّ كلمته بقوله:

أشهد الله والحق أنني والعقّاد هاجمنا شوقي وحافظاً لنهدمهما على أنقاضهما فلم ننل إلاّ من الحق ومن نفسينا'.

في خاتمة المطاف لابد من التحذير بأن التهجم على أئمة الإسماعيلية والطعن في نسبهم موضوع ذو حساسية ويثير الخواطر ويفتح الأبواب المغلقة .

إن السكوت أمام الحقيقة فضيلة . والرجوع إلى الصواب خير ما يفعله صاحب الوجدان ، وكم يكون مفيداً أن أردد على مسامع الشيخ رضوان قول الشاعر العربي :

'فغضّ الطرف إنك من نميرٍ فلا كعباً بلغت ولا كلاباً' .

المصادر والمراجع

كتب إسماعيلية تراثية/ أصليّة-

-الإمام ، ثقة، المجالس المستنصرية، تحقيق : محمد كامل حسين، دار الفكر العربي، د.ت.
- بن الوليد، علي ، دافع الباطل وحتف المناضل،ج١، تحقيق : مصطفى غالب، بيروت، مؤسسة عز الدين١٩٨٢ .
- = = ، علي، كتاب تاج العقائد ومعدن الفوائد،ط٣، تحقيق : عارف تامر، بيروت، مؤسسة عز الدين ١٩٨٣ .
- بن منصور اليمن، جعفر، سرائر النطقاء، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس ١٩٨٤.
- تامر، عارف، مراجعات إسماعيلية، بيروت، دار الأضواء ١٩٩٤.
الجوذري، أبي منصور العزيزي، سيرة الأستاذ جوذر، تحقيق : محمد كامل حسين+ محمد عبد الهادي شقيرة، مطبعة الاعتماد١٩٥٤..
- الحسيني، كريم، إرشادات وتعاليم الإمام الحاضر السلمية، إصدار المجلس الإسلامي الإسماعيلي الأعلى،د .ت .
- خسرو، ناصر، جامع الحكمتين، تقديم وتحقيق: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الثقافة ١٩٧٤ .
- الرازي، أبو حاتم، أعلام النبوة ، تحقيق: صلاح صاوي، لندن ١٩٧٧ .
- السجستاني، أبو يعقوب، كتاب الافتخار، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت ،دار الأندلس ١٩٨٠ .
- الشيرازي، المؤيد في الدين هبة ا لله بن أبي عمران موسى، مذكرات داعي الدعاة الدولة الفاطمية، تحقيق : عارف تامر، بيروت مؤسسة عزالدين ١٩٨٣
عبدان، كتاب شجرة اليقين، تحقيق: عارف تامر، بيروت، دار الآفاق الجديدة١٩٨٢ .

- الكرماني، أحمد حميد الدين، راحة العقل، تحقيق وتقديم ، محمد كامل حسين+ مصطفى حلمي، القاهرة، دار الفكر ١٩٥٢ .
- = = = = ، مجموعة رسائل الكرماني، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٨٣ .
- = = = =، المصابيح في إثبات الإمامة، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، منشورات حمد ١٩٦٩ .
- النعمان ، القاضي، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، بيروت، دار الكتاب ١٩٦٠ .
- = = = =، كتاب الاقتصاد،، تحقيق: محمد وحيد ميراز، دمشق ، المكتب الفرنسي للدراسات والنشر ١٩٥٧ .
- = = = = ، كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق: الحبيب الفقهي+ إبراهيم شبوح+ اليعلاوي، الجامعة التونسية ١٩٧٨
- كتب معاصرة في الإسماعيلية الأعظمي، محمد حسن، الحقائق الخفية عند الشيعة الفاطمية الاثني عشر، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٨٨
- الأعظمي، محمد حسن، عبقرية الفاطمين، تقديم: عارف تامر، منشورات مكتبة الحياة ١٩٩٠ .
- بن عمو، سميرة، آل- موت أو ايديولوجيا الإرهاب الفدائي، مراجعة: عبد الكريم حسن، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٩٢ .
- دفتري، فرهاد، الإسماعيليون تاريخ عقائدهم،ج١+ج٢، ترجمة : سيف الدين القصير، دمشق ،دار الينابيع ١٩٩٥ .
- = = = =، خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيلية، ترجمة سيف الدين القصير، دمشق، دار المدى ١٩٩٦ .
- دي خوته، مكيال يان، القرامطة،ط٢،ترجمة: حسين زينه، بيروت، دار ابن خلدون ١٩٨٠

- سرور، محمد جمال، سياسة الفاطمين الخارجية، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٦ .
- السعيد، خير ا لله،، النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا ، دمشق، مؤسسة عيبال للدراسات ١٩٩٢.
- العياش، سامي،الإسماعيليون في المرحلة القرمطية، بيروت، دار ابن خلدون،د . ت
- غالب، مصطفى، الحركات الباطنية في الإسلام، ط٢، بيروت، دار الأندلس ١٩٨٢.
- القصير، سيف الدين، ابن حوشب والحركة الفاطمية في اليمن، دمشق، دار الينابيع ١٩٩٤ .
- لويس،برنارد، أصول الإسماعيلية والفاطميين والقرامطة، مراجعة: خليل أحمد خليل ،بيروت دار الحداثة ١٩٨٠ .
- ماجد، عبد المنعم ، الحاكم بأمر ا لله الخليفة الفاطمي المفترى عليه،- القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٩ .
- = = = = ، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، ج١، مكتبة الانجلو ١٩٥٣ .
- نوح، علي، الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر، دمشق، دار الينابيع ١٩٩٤.

مخطوطات :

- السجستاني، أبو يعقوب، المقاليد، لندن، مخطوطة ضمن مخطوطات معهد الدراسات الإسماعيلية، تحت الرقم ١١٩١٩ لعام ١٩٨٤ .

كتب تاريخية/ موسوعات-

- ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار القلم ١٩٧٨.
- البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعارف د . ت .

- الدينوري: الإمامة والسياسة،ج١، مصر، مكتبة محمد محمود الحلبي ١٩٦٩ .

- السيوطي، جلال الدين، تاريخ الحلفاء، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة الفجالة الجدية ١٩٦٩ .

- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق:محمد سعيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة ١٩٨٢.

معاجم :

- المعجم الوسيط،ط٢، بيروت، دار الأمواج ١٩٨٧ .

كتب عامة :

- إبراهيم، زكريا، مشكلات الفلسفة، مكتبة القاهرة ١٩٧١ .

- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة، مكتبة المتنبي، د، ت.

- إسماعيل، محمود، الحركات السرية في الإسلام، بيروت، دار العلم ١٩٧٣ .

- أمين، أحمد، ظهر الإسلام،ج١، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٢.

- = = = =، فجر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٧٩ .

- أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة ، بيروت، معهد الإنماء ١٩٨٦ .

- بدران، إبراهيم،مشكلات العلوم والتكنولوجيا، عمان، دار الشرق ١٩٨٥.

- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط٢،ترجمة: نبيه أمين فارس+ منير البعلبكي، بيروت ،دار العلم ١٩٧٩ .

- البوطي، محمد سعيد رمضان، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، دمشق، دار ابن خلدون ١٩٨٩.

- = = = =، من المسؤول عن تخلف المسلمين، دمشق، مكتبة الفارابي ١٩٧٣ .

- = = = = ، هكذا فلندع إلى الإسلام، دمشق، مكتبة الفارابي، د.ت .

- بولنسكايا .ل .ر . وآخرون،الاستشراق والإسلام ، ترجمة : فالح عبد الجبار ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العلم العربي ١٩٩١ .
- تيزيني، طيب، فصول في الفكر السياسي العربي، بيروت، دار الفارابي ١٩٨٩ .
- = = ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، دار دمشق ١٩٧١ .
- = = ، من التراث إلى الثورة، ج١، ط٣، دمشق، دار دمشق ١٩٧٣ .
- الجابري، محمد عابد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩ .
- = = = = ، بنية العقل العربي، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠.
- = = = = ، تكوين العقل العربي،ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٨.
- = = = =، نحن و التراث، ط٢، بيروت، دار التنوير،١٩٨٥ .
- جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة: المنجي الصياوي، بيروت دار الطليعة ١٩٩٠ .
- جعيط، هشام، الفتنة، ترجمة: خليل أحمد خليل ،بيروت، دار الطليعة ١٩٩٢ .
- الجندي، عبد الحكيم، الإمام جعفر الصادق، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٧٧ .
- جوزي، بندلي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام،ط٣، دمشق دار الجليل ١٩٨٢ .
- حنفي، حسن، التراث والتجديد، بيروت، دار التنوير١٩٨١ .
- الخالدي، طريف، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ط٢، بيروت، دار الطليعة ١٩٧٩ .

- خليل، خليل أحمد ، العقل في الإسلام، بيروت دار الطليعة ١٩٩٣ .
- دروبيشيفا، ل.م السوسيولوجيا والتاريخ ترجمة: علي فخر دياب، بيروت، دار الحداثة ١٩٨١ .
- دي بروت، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، د، ت.
- ديكارت، رينيه، مقالة الطريقة، ط٢، ترجمة: جميل صليبا، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ١٩٧٠ .
- زريق ، قسطنطين، نحن والتاريخ، ط٣، بيروت، دار العلم ١٩٧٤ .
- سلوم، توفيق، نحو ماركسية للتراث العربي، بيروت، دار الفكر الجديدة ١٩٨٨ .
- سليمان، فتحية حسن، المذهب التربوي عند الغزالي، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية١٩٦٤ .
- الشرابي، هشام، البنية البطركية، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٧ .
- شعبان، عبد الحسين، أمريكا والإسلام، دمشق، جبرا للطباعة والنشر ١٩٨٧ .
- الشريف، عون، في معركة التراث، بيروت ، دار العلم ١٩٨٦.
- صالح ، أحمد عباس، اليمين واليسار في الإسلام،ط٣ ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٣ .
- صايغ، أ، يوسف الاقتصاد العربي، ترجمة: عز الدين الجوني، دمشق ، وزارة الثقافة ١٩٩٠ .
- العروي، عبد ا لله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ط٣،ترجمة: محمد عيتاني، تقديم : مكسيم رودنسون، بيروت، دار الحقيقة ١٩٧٩.
- العشماوي، محمد سعيد، معالم الإسلام، القاهرة، دار سينا ١٩٨٩.
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني،ط٥، بيروت،دار الطليعة ١٩٨٢.
- عمارة ، محمد، التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة ١٩٨٠ .

- = = ، مسلمون ثوار،ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩ .
- عنان، محمد عبد ا لله ، الحاكم بأمر ا لله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة، دار النشر الحديثة، د . ت .
- العوّا، عادل، حقيقة إخوان الصفا، دمشق، دار الأهالي ١٩٩٣.
- = = ، الكلام والفلسفة، ط٢، دمشق، جامعة دمشق ١٩٦٤ .
- = = ، المعتزلة والفكر الحر، دمشق، دار الهالي ١٩٨٧.
- غارودي، روجيه، الأصوليات لمعاصرة أسبابها ومظاهرها، ترجمة: خليل أحمد خليل، باريس، دار عام ألفين ١٩٩٢ .
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٨٧ .
- = = ، القسطاط المستقيم، حمص، مؤسسة الزعبي ١٩٧٣ .
- = = ، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤.
- = = ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تقديم وتحقيق: رياض مصطفى العبد ا لله، دمشق/ بيروت، دار الحكمة ١٩٨٦.
- = = ، المنقذ من الضلالة، تحقيق:محمود بيجو، مراجعة: محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق، مطبعة الصباح ١٩٩٠ .
- فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة: خيري الضامن+جلال الماشطة، موسكو، دار التقدم ١٩٨٦ .
- فخري، ماجد ، دراسات في الفكر العربي، دمشق، دار النهار ١٩٨٢ .
فضل ا لله، مهدي، آراء نقدية، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١.
- القمني، محمود، حروب دولة الرسول،ط٢، القاهرة، مكتبة مدبولي الصغير ١٩٩٦.
- مالاشينكوا،أ،ف، وآخرون،الاستشراق الإسلامي، ترجمة :فالح عبد الجبار،مركز الأبحاث و والدراسات الاشتراكية في العالم العرب ١٩٩١.

- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب،ط٣، بيروت الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨٣ .
- مروة:حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية،ط٦،بيروت، دار الفارابي ١٩٨٨
- الموسوي، عبد الحسين شرف الدين، المراجعات ،بيروت، مؤسسة الأعلمي، د، ت.
- هبو، أحمد، الأبجدية نشأة الكتابة وأشكالها عند العرب، اللاذقية، دار الحوار ١٩٨٤ .
- هرنشو، ج علم التاريخ، ط٤، ترجمة عبد الحميد العبادي، بيروت دار الحداثة ١٩٨٢ .
- يسين، السيد، الشخصية العربية بين صورة الذات، دار التنوير ١٩٨١ .

دوريات:

مجلة الباحث

- بيروت، العدد ٤٥/٤٦ لعام ١٩٨٧ ؟.

مجلة الوحدة

- فرنسا/ المغرب، المجلس القومي للثقافة العربية، العدد ١٠ لعام ١٩٨٥ .
- = = = = = = = = = ، العدد ٤٢ لعام ١٩٨٨ .
- = = = = = = = = = ، العدد ٧٠/٧١ لعام ١٩٩٠ .
- = = = = = = = = = ، العدد ٩١ لعام ١٩٩٢ .

مجلة دراسات إشتراكية

- دمشق ، العدد ١٤٠ لعام ١٩٩٣ .

مجلة دراسات عربية

- بيروت ، دار الطليعة ، العدد ١٢ ، السنة ٢٤ لعام ١٩٨٨ .
- = = = = = ، العدد ٣/٤ ، السنة ٢٤ لعام ١٩٩١ .
- = = = = = ، العدد ٢ ، السنة ٢٤ لعام ١٩٩١ .
- = = = = = ، العدد ٩/١٠ ، السنة ٢٤ لعام ١٩٩٤ .

- = = = = = ، العدد ١٠/٩ ، السنة ٢٤ لعام ١٩٩٧ .

مجلة شؤون عربية

- القاهرة ، جامعة الدول العربية ، العدد ٣٣ لعام ١٩٩٤ .

مجلة العربي

- الكويت ، وزارة الإعلام الكويتية ، العدد ٤٨٠ لعام ١٩٩٤ .

مجلة عالم المعرفة

- زيادة ، معن ، معالم على طريق تحديث العقل العربي ، الكويت ، عالم المعرفة ، العدد ١١٥ لعام ١٩٨٧ .

مجلة الفكر السياسي

- دمشق ، اتحاد الكتاب العرب ، العدد ١٩٨٩/٥/٤ .

مجلة قضايا فكرية

- القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، الكتاب ٨ ، عام ١٩٨٩.

مجلة المستقبل العربي

- بيروت/ مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٢٥، عام ١٩٨١ .
- = = = = = = = = ، العدد ٦٩، عام ١٩٨٤ .
- = = = = = = = = ، العدد ١٣٠، عام ١٩٨٩ .
- = = = = = = = = ، العدد ٢٣٦، عام ١٩٩٨ .

مجلة الناقد

- لندن، العدد ٥٠ لعلم ١٩٩٢ .
- = ، العدد ٥٥ لعام ١٩٩٣ .

ندوات

- التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت، دار الحداثة ١٩٨٠ .
- التراث وتحديات العصر، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية ١٩٨٧
- النظم العربية والديمقراطية ، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة ١٩٨٦ .
- الهوية والتراث، بيروت دار الكلمة ١٩٨٤

الفهارس



فهرست
الأعلام والأسماء

- أ -

- ب -

- س -

- ش -

- ص -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

فهرست
المدن، البلدان

- أ -

- ب -

تعرفة فكرية:

د. علي نوح – دكتوراه دولة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية .

باحث في الفكر العربي الإسلامي والمعاصر .

محاضر في جامعتي حلب+ البعث+ ومدرس للفلسفة في القطر العربي السوري.

أهم أعماله الفكرية المنشورة :

الكتب:

- الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر، دمشق، دار الينابيع ١٩٩٤ .
- مدارس الفكر العلمي في الفكر العربي الإسلامي، دمشق ، دار الينابيع، يصدر قريباً .
- المكتبة المدرسية عبر مراحل التعليم لصالح نقابة المعلمين في سوريا، ومسجل تحت الرقم ٢٦٢ تاريخ ٢٧/٦/ ١٩٨٤ .

بحوث في دوريات:

- **مجلة الفكر العربي:**
- بنية العقل العربي أهي رؤية تراثية أم رؤية عصروية؟ معهد الإنماء، العدد ٦٨ لعام ١٩٩٢.
- إشكالية التفكير الشبابي العربي، بيروت، معهد الإنماء، العدد ١٩٩٣ .
- إشكالية اللغة الفلسفية عند زكي الأرسوزي، بيروت، معهد الإنماء، العدد ٧٦، لعام ١٩٩٤ .
- الكتاب والقرآن، بيروت، معهد الإنماء، العدد ٧٨، لعام ١٩٩٤ .

مجلة المستقبل العربي:

- العرب في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟. بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية العدد ١٧٧ لعام ١٩٩٣ .

- العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٥٣ لعام ١٩٩١.

- الكواكبي: صوت النهضة العصروي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد١٩٦، لعام ١٩٩٥ .

-وقفة نقدية لورقة عمل البديل الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٨٤،لعام ١٩٩٤ .

مجلة دراسات عربية:

-إخوان الصفا وخلان الوفا، بيروت، دار الطليعة، العدد ١٢، السنة ٢٤ لعام ١٩٨٨ .

- أشكالية الضياع لدى الشباب العربي، بيروت، دار الطليعة، العدد ١٢، السنة٢٦ لعام ١٩٩٠ .

- جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث العربي ، دار الطليعة، العدد ٩/١٠، السنة ٢٦ لعام ١٩٩١ .

- خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة، العدد ١ لسنة ٢٨ ،لعام ١٩٩١ .

- السلفية أنواعها وأهدافها في الفكر العربي، بيروت، دار الطليعة، العدد١، السنة ٢٧، لعام ١٩٩٠.

- صورة المثقف العربي في الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، العدد ٢، ألسنة ٢٧ لعام ١٩٩٠ .

- العقل في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، العدد ٢/١ السنة ٣١ لعام ١٩٩٤.

- الفلسفة العملية، بيروت دار الطليعة، العدد ٦/٥ السنة ٣١ لعام ١٩٩٥ .

- مشروع رؤية لعلمنة الدولة، بيروت دار الطليعة ، العدد ٨، السنة ٢٦ لعام ١٩٩٠ .

-مشروع الدول العلمانية ،بيروت دار الطليعة، العدد ٨/٧ السنة ٢٣، لعام ١٩٩٦ .

مجلة الوحدة :

- التعليم المختلط من خلال رؤية احتماعية تربوية، العدد ١٤ لعام ١٩٥٨.

-مشكلات الزراعة والإنتاج الزراعي وعلاقته بالأمن الغذائي العربي، العدد، ٨٤ لعام ١٩٩١ .

مجلة الطريق :

- رداً على موقف د. طيب تيزيني من الإسلام وإشكالية التقدم التاريخي ، العدد ٦ لعام ١٩٩٠.

مجلة دراسات إشتراكية :

- قراءة نقدية لخطبة جامع الرفاعي الدمشقي ، دمشق ، العدد ١٣٧، ١٣٨ لعام ١٩٩٣ .

- مقالة نضال عبيد في ميزان النقد الفكر الأكاديمي ، دمشق ، العدد ١٥٩ ، ١٦١ لعام ١٩٩٦ .

مجلة بناة الأجيال :

- إشكالية الأهداف السلوكية في التربية العربية ، دمشق ، المكتب التنفيذي لنقابة المعلمين ، العدد ١١٥ ، لعام ١٩٨٩ .

- الخريطة التعليمية للوطن العربي وحلولها ، دمشق ، صوت المعلمين سابقاً ، العدد ١١٢ ، لعام ١٩٨٨ .

ملاحظة :

يضاف إلى ذلك ، العديد من الندوات والمحاضرات داخل القطر العربي السوري .